لا اله الا الله
محمد رسول الله
صادق الوعد
الامين

لا اله الا الله محمد رسول الله

شرح فرشته لمنار

منار ابن ملك

ايا صوفيه

٩٩٠



وقف ظل الله المنصوص رأفته على الامم وسل حشمته الله المجمع على شفقته العالم
مقرر اصول الامور مشيد اركان الدين المنصور السلطان ابن السلطان ابن السلطان
السلطان ابو الفتوح والمغازي محمود خان ابن السلطان مصطفى خان
جعله الله في امره بالمعروف مأجورا وسعيه في النهي عن المنكر
مشكورا وانا الفقير الى الله سبحانه وتعالى مصطفى حاجي
المفتش بالحرمين الشريفين المحترمين
عفي عنه



نشكرك يا الاحد حمدا يحيط بالحمد على ما اولانا علم الفروع، وجنى من ثمرة روضة الورع، واستنبطها العلماء
بآرائهم من اصول الشروع، وازوردنا من سحائب غلل عطاش الجموع، وادام اقدامنا الى الجنان والربوع، و
قوام بصروح الاطعمة والربوع، والصلاة والسلام على ذي اللواء المرفوع، محمد المبعوث من انصع بقاع الينبوع
وعلى آله واصحابه العابدين بالخلوص والخضوع، ما الغروب وطلوع، وما الغروب ضوء، يقول عبد
اللطيف بن فرشته، اوصله الله الى الجنة برشده، انا ارباب البطانة، واصحاب الفطانة، من خلص احبابي
ومخلص بابي، قالوا ان كتاب المنار للامام الحبر، سيد الاحرار، والهمام النحرير، سند الاخيار، بديع
في الاعصار، ما رأت مثله الابصار، مولانا حافظ الدين النسفي، الفائز بالنوال الوفي، اسكنه الله في جنة
منفتحة الازهار، وادركه في كنف تجري من تحتها الانهار، بامر المنقبة والمنار، دائر في الاقطار كالاقطاب
سائر سيرة انظار الانظار، صائر اهالي الامصار، انار لكن كشف اسراره والتعمق في الاغوار، فداري
افئدة الرائين نارا، وكان له شروح بالطوال ما الاكمال، فسألكم ان تشرح شرحا على
طريقة الحل، متضمنا مقاصد المتحمل، حاويا على عوايدها البديعة، خاويا عن زوايدها البشعة، وعلى
فوايد جليلة جديدة، وشرايف فرايد سديدة، فقلت لهم اني وهن العظم مني، ووهنت الطبيعة
والقوى، وفات النظم والجوى، وجبت ولا زبني عرق الملال وجبت، وقاربني على الاجل مع الاكدار
اواني بفقد ما قد خولت، وانشاجنا في من نائبات دهر، والعلم حال حاله الى الخمول وبطل، والجهل حاله
جاهد الى الخمول وبطل، واين الصفا هيهات ابقاع الامل، فاعادوا الالحاح علي ثانيا، وعنان الاقتراح
الي ثانيا، فنظرت لو كرر الاعتذار والالتماس، لوصل الى ضر اخماص بانداس، فلاح لي ان ليس لهم فلاح
سوى اسعاف حاجتهم والانجاح، فاثبت كلامهم، وشرعت مرامهم، متوكلا على رب الوهاب، انه ملهم

الصواب، ثم المرجع والمآب. الحمد لله الذي هدانا اي دلنا وقيل معناه خلق الهداية وهي الدلالة
الموصلة الى المطلوب كذا ذكره صاحب الكشاف وذكر الامام الرازي في التفسير الكبير الهداية هي الدلالة على ما
يوصل الى المطلوب اوصل اليه بالفعل اولا فانها مستعملة في كلا المعنيين كما في قوله تعالى انك لا تهدي من
احببت وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم لكن الاستعمال في معنى الدلالة الموصلة اكثر ولهذا عرفها المتقدمون
من مشايخ اهل السنة بخلق الاهتداء، استدل الزمخشري في الكشاف على ما قاله بوجوه ثلثة واعترض عليها
الرازي ودفع اعتراضاته بعض الفضلاء، وبعضهم دفع دفعها لم اذكر في ايرادها جدوى لكونها مدافعة دعوى
الى الصراط المستقيم وهو الشريعة النبوية والملة الحنفية، وهذا تلويح الى براعة الاستهلال لان الشريعة تستفاد
من الكتاب والسنة واصول الفقه باحث عن كيفية استفادتها، والصلوة على من اختص بالخلق، وهو ملكة تصدر
بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية، العظيم وصفه بالعظيم اتباعا لقوله تعالى انك لعلى خلق عظيم
واشارة الى ان المختص به هو محمد عليه السلام ولهذا لم يذكر اسمه قالت عائشة رضي الله عنها كان خلق النبي عم
القرآن يعني تادب بآداب القرآن، قيل مدار عظم الخلق بذل المعروف وكف الاذى اي احتماله ورسول الله
عم كان موصوفا بها فانزل الله تعالى في معروفه ولا تبسطها كل البسط وتحمل الاذى لما يكون بصبر قوي
وهو عم كان صبورا لتحمل الاذى اكثر من ان يحصى قال عم صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى
من اساء اليك وما امر عليه السلام الا بعد تخلقه بها، وعلى آله الذين قاموا بنصر الدين القويم اي المستقيم الدين
يقول على دين الحق وغير الحق قال الله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فالدين مقول عليهما بالاشتراك
وعلى الاديان الحقة بالاشتراك المعنوي بالتشكيك لان بعض الاديان اشد من بعض كيفية وكمية وما شانه
ذلك لا يكون متواطئا، الدين وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات احترز
به عن الاوضاع الصناعية وبقوله سائق عن الاوضاع الالهية الغير السائقة كانبات الارض وبقوله لذوي
العقول عن افعال الحيوانات المختصة بالاحيان وبقوله اختيارهم عن الاوضاع السائقة بلا اختيار كالوجدانيات
وبقوله المحمود عن الكفر وقوله بالذات متعلق بسائق يعني الوضع الالهي بذاته سائق لانه ما وضع الا لذلك والخير
حصول الشيء لما من شانه ان يكون حاصلا له اي يناسبه ويليق به والفرق بينه وبين الكمال اعتباري فان ذلك

الفاضل المناسب من حيث انه خارج من القوة الى الفعل كمال ومن حيث انه مؤثر خير * اعلم ان اصول الشرع ذكر
اعلم بينها على ان ليس مما يحتاج اصحابه اليه كما في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله كل مفهوم مركب لا بد من تصور
طرفيه ولو بوجه فنقول الاصل ما يبتني عليه غيره من حيث يبتني عليه وبهذا القيد لا يرد انه اذ ربما اصل يكون
مبتنيا على غيره وبنى الاصول مبنية على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فرع له والفرع ما يبتني على
غيره والشرع عبارة عن البيان والاظهار قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به اى بين واظهر
قال الشراح يجوز ان يراد بالمصدر ههنا الفاعل اى الشارع وهو الله تعالى او الرسول عليه السلام ويكون اللام
فيه للعهد لكونه معروفا عند الفقهاء ويكون الاضافة لتعظيم المضاف او المفعول فيكون اللام فيه للجنس و
اضافة لتعظيم المضاف اليه وفيه اشارة الى ان المشروعات الثابتة بهذه الاصول يجب تلقيها بالقبول وهذا
التوجيه انما يستقيم اذا لم يمكن حمل المصدر على معناه كما في قولك رجل عدل وههنا كذلك لان الاصول ليست
اصولا لنفس البيان والاظهار لان الشرع ليس بمصدر بل هو اسم لهذا الدين يقال شرع محمد كما يقال شريعة
محمد وفي الصحاح للجوهري الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين وانما لم يقل اصول الفقه ليكون اعم فائدة
لان الاصول اصول لعلم الكلام ايضا والشرع شامل له كالفقه ولو قال اصول الفقه لافادت الاضافة الاختصاص
فيوهم اختصاص الاصول بالفقه كذا قالوا ولنا ان نمنع الافادة ولئن سلم فلا نم الافادة مطلقا بل من جهة
استنباط المعاني الفقهية بدلالة المادة فالاولى ان يقال الشرع بمعنى المشروع والمراد به الاحكام الفرعية
مرادف للفقه لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة ولئلا يلزم الفساد من وجه اخر لان قوله والاصل الرابع
لا يصح ان يكون اصلا باعتبار المذكور ولا ان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه غير مذكور فلا بد من التنبيه عليه
وانما قال اصول الشرع لبيان الاصطلاح ثلثة الكتاب والسنة واجماع الامة قدم الكتاب لانه حجة من كل
وجه واخر السنة لان حجيتها ثابتة بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما والاصل الرابع القياس
انما اطلقه اختصارا وقيده فخر الاسلام بقوله المستنبط من الاصول الثلثة احترازا عن القياس العقلي
مثال الاستنباط اى الاستخراج من النص قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن فان حرمة القربان معلولة بعلة
الاذى وهو موجود في اللواطة فتحرم ومثال الاستنباط من السنة قوله عليه السلام ليست بنجسة لانها من الطوافين و

عليكم والطوافات فقاسوا عليها سواكن البيوت ومثال الاستنباط من الاجماع قولنا في الزنا
انه يوجب حرمة المصاهرة قياسا على الوطء الحلال لان العلة هي الجزئية وهي موجودة في الزنا فان قلت
القياس لما كان اصلا فلم لم يقل اعلم ان اصول الشرع اربعة وان لم يكن فلم قال والاصل الرابع القياس قلنا
افرده بالذكر لان الثلثة كانت اصولا لعلم الكلام والفقه والقياس اصل للفقه فقط او للاشارة الى انحطاط رتبته
لان القياس اصل بالنسبة الى حكمه فرع بالنسبة الى الثلثة او لانه ليس بقطعي بخلاف الثلثة ولهذا لا يصار اليه
الا عند العجز عنها فان قلت الاية المؤولة والعام المخصوص والاجماع المنقول الينا بالاحاد ليس بقطعي والقياس
بعلة منصوصة قطعي قلنا الاصل في الثلثة الاول القطع وعدمه بالعارض وامر القياس بالعكس فان قلت
السنة لا يعمل بها الا عند العجز عن الكتاب فينبغي ان يفرد ذكرها قلنا ذلك في اخبار الاحاد وانما الكلام في السنة وهي
يتناول المتواتر والمشهور والاحاد وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب او لان الثلثة مثبتة اصل الحكم ووصفه
والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم كما في الاشياء الستة فان قلت على هذا ينبغي ان يفرد الاجماع بالذكر
لانه لا يجوز الا عن مستند شرعي والا لكان اثبات شرع ابتداء وهو غير جائز فيكون مثبتا لوصف الحكم وهو
القطع لا اصله قلنا اشتراط المستند في الاجماع ثم فانه جائز بدونه عند البعض بان يخلق الله تعالى فيهم علما
ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كاجماعهم على بيع التعاطي واجرة الحمام وفيه نظر فالاولى ان يقال هذه علة
صدرت لتوجيه كلام واقع لا علة مطردة حتى يرد عليها السؤال فان قلت قد ثبت الحكم بشرائع من قبلنا فقد
صارت شريعة لنا اذا قصها الله علينا ثم لم ينكرها والتعامل ملحق بالاجماع العملي والاخذ بالاحتياط عمل باقوى
الدلائل كما في الاصول الثلثة والعمل بالتحري عمل بالسنة لانها وردت في جوازه عند الحاجة والعمل بالاستصحاب
عمل بقوله اصحابي كالنجوم وجه الحصر على الاربع انها هو الحجة في حقنا ان كان من الله فهو الكتاب وان كان من غيره فان
كان من الرسول فهو السنة وان كان من غيره فان اتفقت الاراء فهو الاجماع والا فهو القياس والاولى ان يستدل فيه
بالاستقراء اما الكتاب اللام فيه للعهد وهو ما سبق ذكره وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع
على كتاب الله تعالى المكتوب في المصاحف كما غلب في عرف اهل اللغة على كتاب سيبويه فالقرآن وهو في اللغة مصدر
غلب في عرف العام على المجموع المعين من كلام الله المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من الكتاب

دليفا حد تشريكه ونافى الكلام تعريف للقرآن لا ان المجموع تعريف للكتاب حتى يلزم ذكر المحدود فى
الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقرو على ما توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا فى
اللغة كذا فى التلويح المنزل على الرسول صفة كاشفة للقرآن اى على رسولنا اللام فيه بدل عن الاضافة او للعهد
لكونه معهودا فى الذهن كما يقال جاء الامير وان لم يكن معهودا فى الخارج وبه خرج سائر الكتب السماوية و
ان كانت قديمة لان الفاظها غير منزلة كما انزلت الفاظ القرآن المكتوب فى المصاحف وهو ما جمع فيه
صحائف القرآن وبه يخرج ما نسخ تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من
الله اى على تقدير الاحصان فان قلت ان اردت من المصحف ما قلت يلزم الدور لان تصور المصحف موقوف على
القرآن والقرآن موقوف على المصحف والا لم يخرج ما نسخ تلاوته فلا يطرد التعريف قلنا تصور
المصحف موقوف على تصور القرآن بمفهوم شخصى بحروف عند كل احد حتى عند الصبيان يحفظونه ويبتدا
والقرآن بمفهوم العام موقوف على تصور المصحف فلا يلزم الدور فان قلت فلا حاجة الى تعريف القرآن
لانه مجموع شخص معروف عند كل احد مقسوم الى سور وآيات فلا خفاء فيه والتعريف انما يكون للماهية الكلية قلنا
هذا التعريف له من جهة مفهومه الكلى لان الاصوليين يبحثون عن القرآن من حيث انه دليل الحكم الشرعى والدليل عليه
انما هو آية او بعضها فاطلقوا القرآن على الجزء كما اطلقوا على الكل فلا بد ان يتخذ القرآن فى عرفهم للخاص
بحيث يصدق على الكل وعلى كل جزء من اجزائه وذلك انما يكون بمفهوم كلى بينهما ولهما وذلك انما يكون بتحصيل
صفات مشتركة بينهما غير مختصة وهى كونه منزلا على الرسول مكتوبا فى المصاحف منقولا الينا نقلا متواترا ولم
يتعرض لكونه معجزا لانه ليس بمشترك بين الاجزاء اذ الاعجاز انما هو بسورة فللقرآن مفهوم شخصى فى العرف
العام وهو الذى قسم الى سور وآيات ومفهوم كلى فى عرفهم للخاص وهو دليل الفقه المنقول عنه نقلا
متواترا وهو ما امتنع تواطئهم على الكذب وبه يخرج قراءة ابى بن كعب فعدة من ايام اخر متتابعات
لانها ثابتة بطريق الآحاد فان قلت قراءته خرجت بقوله فى المصاحف لان قراءته مكتوبة فى مصحفه
لا فى المصاحف فيكون هذا الوصف زائدا لا حاجة اليه قلنا الالف واللام فى الجمع للجنس اذا لم يكن للعهد
فلا يخرج قراءته بقوله فى المصاحف ولئن سلم انها خرجت بقوله فى المصاحف فلا نسلم كونه المنقول

بعده زايدا لان غرضه التمييز وهو من الصفات المشتركة المميزة وكونه للاخراج غير لازم بلا شبهة احترز به عن القراءة
الثابتة بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما فانها على قول الجصاص منه لانه جعل المشهور احد قسمى المتواتر
ولكن فيه شبهة لانه اصله من الآحاد واما على قول غيره فقوله بلا شبهة يكون تاكيدا ومما يرد على التعريف فى اوائل
السور فان الحد صادق عليها وليست بقرآن على ما هو المشهور من مذهب ابى حنيفة لانه لم يكفر منكرها ولم يتعلق بها
جواز الصلوة والحرمة القراءة على الجنب والحائض والجواب انها من القرآن على ما هو الصحيح من مذهبه نزلت للفصل بين السور
ولهذا كتبت بخط على حدة ليعلم انها ليست من اول السورة ولا من آخرها وانما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة فى
كونها قرآنا ولم يجز بها الصلوة لشبهة الاختلاف فى كونها آية واما قراءة الحائض والجنب فانما جازت لقصد التيمن
لجواز قراءة الحمد لله رب العالمين عند قصد الشكر لا التلاوة وهو اسم للنظم والمعنى وفى ذكر النظم دون
اللفظ الذى هو الرمى لغة رعاية للادب لان النظم حقيقة جمع اللآلى فى السلك بحسن الترتيب وفيه تشبيه الفاظ
القرآن بانفس الجواهر وانما ذكر اللفظ فى تعريف الخاص وغيره لانه تعريف للخاص مطلقا لا من حيث انه من القرآن
فرعاية الادب فيه غير لازمة كذا فى شرحى المنار وجامع الاسرار ولقائل ان يقول المصنف قال اولا وهو اسم
للنظم والمعنى ثم قسم النظم والمعنى الى ثمانين قسما ومن جملة ذلك الخاص والعام فعرف كل واحد منهما باللفظ فيكون
ذلك تعريفا للخاص القرآنى لا محالة فالاولى ان يقال اطلاق النظم واللفظ جائز على السواء لان كلاهما فى المكتوب
فى المصاحف لا المعنى القائم بذات الله تعالى ولم يرد به ان النظم والمعنى جزءان من القرآن لان المعنى لا يكتب بل يراد ان النظم
كما يعتبر فى القرآنية يعتبر المعنى ايضا وليس نظما مهملا بل نظم دال على المعنى لان ايات المتشابه قرآن وليس له معنى
له معنى لكن انقطع رجاء معرفته قبل يوم القيمة وفيه رد لمن زعم ان المعنى المجرد قرآن وهو مذهب ابى حنيفة ولهذا
جوز القراءة بالفارسية فى الصلوة من غير عذر مع ان قراءة القرآن فرض فيها فقال وهو اسم للنظم والمعنى الا انه
لم يجعل النظم ركنا لازما فى الصلوة واقام العبارة الفارسية مقام النظم كما قال صاحباه فى حالة العجز لانها حالة
المناجاة مع الرب والاصح انه رجع عن هذا القول كما روى نوح بن ابى مريم هكذا لانه يلزم منه احد الامرين بطلان
تعريف القرآن لان الفارسية غير مكتوبة فى المصاحف وجواز الصلوة بدون القرآن لانه اسم للنظم المتعلق بالقرآن
وانما تعرف احكام الشرع اى الاحكام الثابتة فى الشرع احترز به عن القصص والامثال والمواعظ الواردة فى

القرآن لان نظمه ليس فيها والمراد من الحكم ههنا المحكوم وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما بمعرفة اقسامها
اى اقسام النظم والمعنى ادرج كلمة انما ردا على من زعم ان المعنى المجرد هو القرآن فيكون معرفة الاحكام موقوفة على معرفة
المعنى فقط وذلك اى اقسامها على ما ذكر المذكور اربعة وكل قسم منها اربعة ايضا والاقسام كلها مذكورة في المتن
ووجه الحصر ان الاقسام اما اقسام النظم او المعنى فان كان الاول فاما بحسب دلالته على معناه او بحسب استعماله في معناه
فان كان بحسب دلالته فاما ان يعتبر فيها الظهور والخفاء او لم يعتبر فهو القسم الاول وان اعتبر فهو القسم الثاني وان كان بحسب استعماله
فهو القسم الثالث وان كان الثاني فهو القسم الرابع لانه لا بحث فيه عن الحكم وهو معنى مستفاد من النص الاول في وجوه النظم
صلة فيه المشتمل طريقه يقال لا وجه بهذا الامر اى طريقه ولكنه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله طريق النظم ولعله كون
بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار اى في اعتبارات النظم صيغة ولغة فان قلت الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة في ذكرها وكان
ينبغي ان يقول في وجوه النظم وضعا لغة وشرعا ليدخل فيه مثل الصلوة والزكوة وغيرهما قلنا اللغة وان اشتملت
على دلالة المادة والهيئة الا ان الصيغة اذا انضمت اليها كان المراد منها دلالة المادة فقط فمعناه في وجوه النظم
هيئة ومادة كقوله سبحانه سبحان الذي اسرى بعبده ليلا اى الاسراء هو الاذهاب ليلا الا انه لما ذكر الليل كان الاسراء بمعنى
مطلق الاذهاب وهو من قبيل التعميم بعد التخصيص لشدة اهتمام المتكلم بالخصوص وههنا لما كان للخصوص زيادة والعموم
تعلق بالصيغة فان الفرق بين رجال ورجل خصوصا وعموما ثبت بالصيغة لا بالمادة خصها بالذكر ثم عمم الكلام والصلوة
والزكوة وغيرهما لم يخرج من الاقسام المذكورة واستعمالها في المعاني الشرعية مجاز والمجاز داخل في هذه الاقسام
في وجوه الاستعمال وان جعلت موضوعة مبتداة بوضع الشارع كانت دلالتها على ذلك المعنى بالصيغة والوضع وهي
اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما ان يدل على
الانفراد فهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان الثاني فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول والا فهو
المشترك والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان معناه اما ان يكون
ظاهرا او لا فان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا
فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فالمحكم ولهذه الاربعة اربعة تقابلها وهي الخفي ثم المشكل
والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة او لنفسها فالاول الخفي والثاني ان امكن ادراكه

بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فالمتشابه فان قيل اقسام المقابل لا يخلو اما ان تكون خارجة
عن تقسيم البيان او داخلة فان كان الثاني لزم ان يقال الثاني في وجوه البيان وهي ثمانية وان كان الاول لزم ان يقال واقسام
النظم والمعنى خمسة اجيب بانها داخلة ولم يقل ثمانية لان المقصود من ذكر اقسام المقابل تتميم بيان الاقسام الاربعة
فيكون ذكرها تبعا وقيل انها خارجة عنها ولا يلزم ان تكون اقسام النظم والمعنى خمسة لان تقسيم النظم والمعنى باعتبار معرفة
احكام الشرع وبالقسم المقابل لا يحصل معرفة احكام الشرع وانما يحصل به اذا خرج عن حيز الخفاء والاشكال و
الاجمال واذا خرج عن ذلك لم يبق مقابلا بل دخل في الاقسام الاربعة والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وهي
اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل واحد منهما
ان كان ظاهر المراد بسبب الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية قدم اقسام النظم لان اللفظ مقدم على المعنى والرابع
في معرفة وجوه الوقوف على المراد وهي اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه
لان مفهومه ان استفيد من المنظوم فان كان مسوقا له فهو الاستدلال بعبارة النص والا فان لم يتوقف صحة
النص عليه فهو بالاشارة وان توقف فبالاقتضاء وان استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة وان لم يستفد
من المنظوم ولا من المفهوم فهو الاستدلالات الفاسدة سيجيء بيانها والاولى ان يتمسك فيه بالاستقراء التام
الذي هو حجة لان الكتاب مما يمكن ضبط افراده والاستقراء حجة فيه قيل في قوله معرفة تسامح لان المعرفة صفة
قائمة بالعارف ونسبة الكتاب باعتبار صفة قائمة بغيره لا يستقيم وكان المناسب ان يقول الرابع في افادته الحكم
ويمكن ان يقال معرفة مصدر بمعنى المفعول وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس على حذف المضاف اى
معرفة قسم خامس يشمل الكل اى الاقسام العشرين السابقة لان كل واحد من العام والخاص والنص والمجمل
وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع والترتيب والمعاني والاحكام وضرب العشرين في الاربعة ثمانون ولكنها
ليست بثابتة في الخارج بل انما هي اعتبارات عقلية بل كون الاقسام عشرين انما هو باعتبار العقل اذ جميع
القرآن ينقسم على اقسام فباعتبار يشتمل على القسم الاول وباعتبار على الثاني وهلم جرا الى آخر الاقسام
فيكون في الحقيقة تقسيمات لا قسمات ومواربة ايضا معرفة مواضعها اى مواضع اخذ تلك الاقسام و
اشتقاقها كما يقال الخاص ماخوذ من قولهم اختص بكذا فقس عليه ساير اسماء الاقسام وترتيبها اراد به

ان يعرف المستدل الراجح والمرجوح فيقدم الراجح عند التعارض كتقديم المحكم على المفسر ومعانيها اراد بها ما
يفهم من العبارات لغويا كان او شرعيا واحكامها من كون الحكم قطعيا او ظنيا او واجب التوقف فيه فان قلت
الاقسام الاربعة لا شك انها اقسام القرآن بعضها اقسام نظمه وبعضها اقسام معناه وقوله قسم خامس انما يصح
ان لو كان من اقسام القرآن وليس كذلك قلنا نعم الا انه لما توقف معرفة تلك الاقسام عليه سماه قسما مجازا و
الحق ان اطلاق الاقسام الاربعة ايضا مجاز لان الاقسام انما يكون متقابلة وهذه ليست كذلك لجواز ان يكون نظم
واحد خاصا ونصا وحقيقة ويكون الاستدلال به استدلالا بعبارة النص اما الخاص فكل لفظ وهو كالجنس
متناول للمهملات والمستعملات وما يكون دلالته بالطبع او العقل وضع لمعنى واحد خرج به ما لم يكن دلالته بالوضع
والمشترك ايضا لانه موضوع لمعنيين او اكثر معلوم خرج به المجمل لان معناه غير معلوم للسامع قبل الحاجة الى
الاحتراز عنه لان هذا تقسيم بالنظر الى الوضع والمجمل معلوم المعنى في اصل وضعه والاجمال عارض بسبب ازدحام
المعاني بعوارض الاستعمال لكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر وقيل احترز به عن المشترك فانه موضوع لمعنى من
المعاني المختلفة على سبيل الابهام على قول والمراد منه ان يكون معلوما من حيث الذات والابهام من حيث الصفات
لا ينافيه ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة من قبيل الخاص لكونها معلوم الذات من وجه والابهام فيه من هذا الوجه وان
احتمل ان يكون كافرة او مؤمنة على الانفراد صفة لمعنى اي على ان يكون اللفظ متناولا له مع قطع النظر عن ان يكون له
افراد كالمسلم فانه موضوع لمن له الاسلام وليس فيه دلالة على الافراد وخرج به العام كالمسلمين فانه موضوع لمعنى
واحد شامل للافراد فان قلت كلمة كل مستدركة في التعريف لانها للافراد والتعريف للحقيقة قلنا الاستبعاد اذا كان في
معرض بيان التسمية وتطبيقه على الافراد لان التسمية للافراد ولهذا عرف ابن الحاجب التوابع بقوله كل ثان باعراب
سابقه من جهة واحدة وهو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين كانسان ورجل وزيد
لما كان مقصود الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقائق جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في احكام الشرع
جنسا خاصا كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم فيهما متفاوت حتى ان من اشترى عبدا فظهر امة
لم ينعقد البيع واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا كالرجل فان قلت الرجل ايضا مشتمل
على كثيرين متفاوتين في الحكم كالمجنون وغيره قلنا كلامنا بالنسبة الى من له اهلية معتبرة وما ذكرتم من العوارض

هو اللفظ الذي له معنى واحد حقيقة يسمى عينا خاصا كزيد فان قلت العين اولى بهذا الاسم من غيره لعدم
احتمال الشركة فيه فكان بالتقديم اولى قلنا انما قدم الكلي لانه جزء الجزئي ولا شك في تقدمه طبعا فقدم
وضعا للتناسب وحكمه اي الاثر الثابت للخاص من غير اعتبار الموانع الصارفة عن الحقيقة ان يتناول المخصوص
قطعا يقينا اي قطعا ارادة الغير فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه فان قلت كيف يثبت القطع مع احتمال
المجاز قلت الاحتمال الذي لم ينشأ من دليل كالمعدوم ولا يمنع الا ترى ان من لم يجد حائطا غير مائل احتمال
سقوطه يلزم واذا كان مائلا لا يلزم ولا يحتمل البيان اي بيان التفسير لانه يحتمل بيان التغيير فان قلت
هذا الحكم مع الحكم الاول متلازمان لان المقطوع يستلزم عدم احتمال البيان وكذا بالعكس فاي فائدة في ذكره
قلت القول الاول لبيان المذهب والثاني لنفي زعم من قال الخاص يحتمل البيان حتى جوزوا الزيادة عليه بخبر
الواحد لكونه بيانا لان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقته او لازالة الخفاء وهو لازمه واثبات الثابت
او نفي المنفي محال لا يقال هذا مصادرة على المطلوب لان المدعى عدم احتمال البيان ودليله كونه بينا في نفسه
فلا يجوز هذا التفريع لما ذكره لا يحتمل البيان الحاق التعديل اي الطمأنينة في الركوع والسجود والاستواء في القومة
والجلسة بين السجدتين الثابت بخبر الواحد وهو قوله عم لاعرابي صلى في المسجد وترك التعديل قم فصل
فانك لم تصل بيانا بامر الركوع والسجود وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا على سبيل الفرض كما ذهب اليه ابو يوسف
والشافعي لان قوله واركعوا خاص معلوم معناه وهو الميلان عن الاستواء وكذا السجود معلوم معناه وهو
وضع الجبهة على الارض فلا يحتمل البيان ومن الحق التعديل به فجعله فرضا بكونه زايدا على النص بخبر الواحد
وذا لا يجوز فان قلت سلمنا انه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوي لكن لم لا يجوز ان يكون المراد هو الركوع الشرعي
وهو محتاج الى البيان قلنا لا نم ان كل معنى شرعي يحتاج الى قيد زايد على اللغوي ولئن سلمنا لكنه احتمال
لم ينشأ من دليل وتقييد تقديره انه قيد بقوله على سبيل الفرض لان الحاق الطمأنينة بامر الركوع والسجود على
سبيل الوجوب جائز نظرا الى دليله وكذا شرط الولاء بكسر الواو وهو ان يتابع في افعال الوضوء بحيث
لا يجف عضو قبل تمامه مع اعتدال الهواء وهو شرط صحة الوضوء عند مالك لانه عم واظب عليه ولو جاز
تركه لفعله مرة تعليما للجواز والترتيب وهو شرط عند الشافعي لانه عم قال لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور

مواضع فيغسل وجهه ثم يديه كلمة ثم للترتيب والتسمية وهو شرط عند مالك لقوله عم لا وضوء لمن لم يسم والنية وهو ان يقصد بوضوئه استباحة الصلوة وهي شرط عند الشافعي لقوله عم الاعمال بالنيات في آية الوضوء وهي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الى الآخر لان قوله فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤسكم خاصان معناهما معلوم وهو الاسالة والاصابة واشتراط هذه الاشياء بهذه الاخبار يكون زيادة على النص وهي نسخ فلا يجوز فان قلت فلم ما اوجبتم النية واخواتها في الوضوء كما اوجبتم التعديل في الصلوة قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما في مكمل الصلوة لزم التسوية بين الاصل والفرع فقلنا بالسنية اظهارا للتفاوت وفيه نظر لظهور التفاوت من وجه آخر فان الوضوء لا يلزم بالنذر وبالشروع والصلوة تلزم كذا قاله الشراح ولقائل ان يقول هذا التفاوت بين الوضوء والصلوة وليس الكلام فيهما بل في مكملهما ومكملاتهما لا يلزمان بالنذر ولا بالشروع فان النذر بالطمانينة منفردة غير ملزم فالاوجه ان يقال الادلة السمعية اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة او المحكمة والسنة المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالآيات المأولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الآحاد التي مفهومها قطعي وظني الثبوت ظني الدلالة كالتي مفهومها ظني فبالاول يثبت الفرض وبالثاني والثالث الوجوب وبالرابع السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التعديل من القسم الثالث لانه عم امر بالاعادة ثلاثا فقال للاعرابي قم فصل فانك لم تصل والامر للوجوب واما خبر النية فلا يدل على وجوبها لانها انما تجب في العبادة والوضوء ليس بعبادة وكذا خبر التسمية لان مثله يستعمل لنفي الفضيلة وكذا دليل الولاء وهو المواظبة يدل على رجحان الفعل على الترك اذ الاصل عدم الوجوب الا يرى ان النبي عم واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض بما روي انه عم نسي مسح راسه فتذكره بعد فراغه فمسحه ببلل كفه والطهارة اي بطل شرط الطهارة في آية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق اي القديم لانه اول بيت وضع للناس فالشافعي الطهارة شرط في طواف الزيارة لقوله عم الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان وقلنا انه باطل لان الطواف خاص معلوم معناه وهو الدوران بالبيت فلا يكون موقوفا على الطهارة ولا يجوز ان يكون الطهارة بيانا له لانه ليس بمجمل فان قلت النص مجمل لانه ليس المراد بالطواف مجرد الدوران بالبيت بل يعتبر فيه سبعة

اشواط وان يكون ابتداؤه من الحجر الاسود قلنا لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا مدخل لها في معنى الطواف والاجمال كان بالنسبة الى الاشواط والابتداء فالتحق خبر العدد والابتداء بيانا له والاجمال بهذا الوجه لا ينافي عدم اجماله كما في مسح الراس فانه مجمل يجب مقداره لا يقال المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان وامكن العمل به لانه يخرج عن العهدة بادنى ما يطلق عليه اسم البعض لانا نقول قدره الشافعي بثلث شعرات لكنه مدفوع لان من مسح براسه ثلث شعرات لا يقال انه مسح براسه عادة فبقي ذلك البعض مجملا والا فانه كيف يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج الى الجانب كذا على حدة ولقائل ان يقول لا نم الاجمال من حيث العدد لان الامر لا يقتضي التكرار ولا نسلم الاجمال من حيث الابتداء والاولى ان يقال ثبت العدد وتعين الابتداء بالاخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة على الكتاب والتاويل اي بطل تاويل الشافعي القروء بالاطهار في آية التربص وهي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء يعني ليتربص المطلقات المدخولات بها من ذوات الاقراء مدة ثلثة قروء والقروء مشترك مستعمل في الطهر والحيض حمل الشافعي القروء على الاطهار مستدلا بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فان اللام يجيء بمعنى الوقت كقولك اتيك لصلوة الظهر اي وقتها فيكون وقت طلاقهن وقت عدتهن فلو كان المراد من القروء الحيض يكون الطلاق واقعا في حالة الحيض وليس كذلك لانه بدعة وليس مامورا به وبان الهاء في الثلثة تدل على ان الاطهار مرادة من القروء لان الطهر مذكر والحيض مؤنث وتاء العدد عكس المؤنث والجواب عن الآية بان اللام فيه للعاقبة كما في قولهم لدوا للموت او بان المراد من قوله لعدتهن قبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها بدليل قراءة ابن عباس فطلقوهن لقبل عدتهن كذا روي عن الزهري وقتادة وفي الكشاف معنى الآية مستقبلات لعدتهن وعن الثاني ان الحيض وان كانت مؤنثا فالقروء مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم المذكر والمؤنث كالحنطة والبر فلما اضيفت الثلاثة الى المذكر دخل على علامة التذكير وقلنا هذا باطل لان الثلاثة خاص لعدد معلوم فلو حمل القروء على الاطهار انتقص عن الثلاثة لانه اذا طلقها في الطهر يجعل الشافعي ذلك الطهر محسوبا من العدة فيكون العدة قرئين وبعض لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين فيكون ردا لنص الكتاب فلو حملنا على الحيض وطلقت فيها لا يكون تلك الحيضة محسوبة بالاتفاق فيكون الاقراء ثلثة كاملة فان قلت الثلاثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة واذا حمل القروء

على الحيض يحتمل الازدياد لانه لو طلقها في الحيض لم تحتسب تلك الحيضة فيكون التربص ثلاثة قروء وبعض قرء

قلنا ذلك البعض لما لم يحتسب من العدة لم يكن العدة الا ثلاثة قروء فان قيل فقد جاء النقصان عن الثلثة في

قوله سبحانه الحج اشهر معلومات فان المراد شهران وبعض الثالث واوفى الجمع ثلثة قلنا الاشهر عام يجوز ان يراد بعضه

ومحللية الزوج الثاني اي كون الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد ثابتة بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح

زوجا غيره تفريع هو موقوف على تقرير مسئلة مختلف فيها وهي ان رجلا اذا طلق امرأته واحدة او ثنتين فانقضت

عدتها فتزوجت بآخر فطلقها وانقضت عدتها ثم عادت الى الاول فعند ابي حنيفة وابي يوسف تعود بثلاث

طلقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلاث وعند محمد وزفر والشافعي تعود بما بقي من

الطلقات ولا يهدم الزوج الثاني ما دون الثلاث وهذا الخلاف يبتني على ان الزوج الثاني في الطلقات مثبت

للحل الجديد عندهما وغاية للحرمة الغليظة عندهم فمن ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج الثاني محللا فاولى

ان يكمل الحل في الطلقة والطلقتين فيملكها الزوج الاول بالطلقات ومن ذهب الى الثاني قال الحرمة لا تثبت الا

في الطلقات فلا يكون للزوج الثاني حكم الا في الطلقات لا في الطلقة والطلقتين اذا عرفت هذا فنقول احتج

محمد والشافعي بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فالله سبحانه جعل الزوج الثاني غاية

للحرمة الثابتة بالطلقة الثالثة وكلمة حتى موضوعة للغاية وهي غير مؤثرة في الحل بل هي منهية للحرمة فقط

وانما يثبت الحل بعدها بالسبب السابق وهو كونها امرأة اجنبية فالقول بانه مثبت للحل ليس عملا بالكتاب

ولا بيانا له لان حتى خاص معلوم معناه وهو النهاية لكان ابطالا لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية

للحرمة الغليظة وكونه غاية يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة اذ لا وجود للغاية قبل وجود

المغيا وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضي خلافه فيكون ابطالا لا بيانا نفس التزوج لا يصلح ان يكون غاية اذ الاصابة

شرط بالاجماع لان الاصابة غاية فاجاب المص عنهم بان محللية الزوج الثاني ثبت بحديث العسيلة وهو ما روي

انه عم قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلاثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تتهمه بالعنة وقالت

ما وجدته الا كهدبة ثوبي فقال اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال عم لا حتى تذوقي من

عسيلته ويذوق هو من عسيلتك جعل عليه السلام عدم العود بذوق العسيلة فاذا وجد الذوق وجد

والعود رد الى الحالة الاولى وهو حالة حادثة لا بالسبب السابق لانه كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا فكذلك

الحل لا يكون الا حلا جديدا والذوق علة للعود فيثبت به الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث

المعلول فيكون الزوج مثبتا للحل الذي عدم فتعود بثلاث طلقات ولو كان ثبوت الحل بالسبب السابق لم

يكن الزوج محللا وقد سماه النبي عم محللا في قوله لعن الله المحلل والمحلل له فان قيل ما معنى اللعن على

المحلل لانه نكح على قصد الفراق والنكاح شرع للدوام وصار كالتيس المستعار واللعن على المحلل له لانه صار

سببا لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار خساستهما لان الطبع السليم ينفر عن فعلهما لا حقيقة اللعن لانه

عم ما بعث لعانا قال صاحب الكشف تحليله لا ينافي كونه غاية بجواز ان يكون مثبتا للحل ومنهيا للحرمة فالقول

بالتحليل ليس بترك العمل بخاص بل عمل بخاصين الى هنا كلامه وقلنا لا لانه يقول عدم المنافاة مناف

المسئلة لان الزوج الثاني اذا كان مثبتا للحل يهدم الطلقة والطلقتين واذا كان غاية للحرمة لا يهدمهما

وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات فان قيل الحل ثابت في الطلقتين فلو كان الثاني محللا يلزم

اثبات الثابت قلنا لا نم لزومه لان الثاني اثبت حلا لم يكن قبل لان حله كان ناقصا وهو اثبت حلا كاملا

والعسيلتان كنايتان عن العضوين وفي ذكره بصيغة التصغير اشارة الى ان غيبوبة الحشفة كافية في

الاحلال وفي ذكر الذوق لطيفة وهي ان الانزال غير مشروط لانه شبع وبطلان العصمة عن المسروق بقوله

جزاء لا بقوله فاقطعوا اعلم ان القطع في السرقة مع الضمان لا يجتمعان عندنا سواء هلك المال في يد

السارق او استهلكه وقال الشافعي يجتمعان لانهما مختلفان حكما لان الضمان لجبر المحل والقطع للزجر

سببا لان سبب القطع الجناية على حق الله تعالى وسبب الآخر الجناية على حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد

ومحل الآخر الذمة فمن قال القطع موجب انتفاء الضمان لقوله عم لا غرم على السارق بعدما قطعت يمينه

لم يكن عاملا بهذا الخاص وهو قوله فاقطعوا الآية لانه ينبئ عن ابطال العصمة بل زايدا عليه بخبر الواحد فقد

انتهم بما ابتهم اشار المص به الى جوابه بقوله وبطلان العصمة يعني سقوط عصمة المال ثبت باشارة قوله جزاء

لان الجزاء في الاطلاقات الشرعية اذا استعمل في العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى في مقابلة فعل العبد

ولان الجزاء مصدر جزى بمعنى كفى وهو يدل على ان القطع جزاء كامل كاف للسرقة ولا يكون ذلك الا بكمال

الجناية وهي انما تكمل اذا كانت واقعة على حق الله سبحانه لانها جناية من جميع الوجوه والجناية على حق العبد جناية
من وجه لانه مباح نظرا الى ذاته وانما حرم حفظا له على المالك فوجب نقل العصمة الى الله تعالى ليكون حراما لعينه
فلو بقيت العصمة في المال من جهة العبد لا يكون حراما لعينه فان قلت لو انتقل العصمة الى الله يلزم ان لا يقطع
كما في سرقة الخمر قلنا لا يجب القطع في سرقة الخمر لان من شرطه ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد
والخمر ليس كذلك وليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال الملك الى الله تعالى لانه لو انتقل اليه لصار مباحا وامتنع
القطع والمسروق مملوك لمالكه ولهذا لو وجد قائما بعينه فله ان يسترده وعصمته انتقلت الى الله تعالى في
فانتقال العصمة دون الملك مشروع كالعصير اذا تخمر يبقى مملوكا ولم يبق معصوما فصارت محرمة العين لله
تعالى اعلم ان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة ولكن انما يتقرر هذا اذا قطع لان ما يجب لله تعالى تماما باستيفائه
فان قطع تبين ان الحرمة كانت لله تعالى فلا يجب الضمان وفي المبسوط سقوط الضمان في الحكم اما فيما بينه وبين
الله تعالى فيفتى بالضمان فيما روي عن محمد رحمه الله فان لم يقطع تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان فان قلت القطع
شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة ابطال حقه قلنا الكل في ابطال حقه صورة ففيه تحصيل
معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ بالضمان فان قلت فقد توجد العصمة بلا ملك فانه
لو سرق مال الوقف من المتولي يجب القطع ولا ملك فيه لاحد قلنا لا نم فان الوقف باق على ملك الواقف حكما
ولهذا يرجع الثواب اليه ولئن سلمنا فالملك شرط في العصمة للعبد لا لعينه بل لانه متعلق حق الغير ليصير خصما و
مال الوقف كذلك ولذلك اي لكون الخاص قطعيا في معناه صح ايقاع الطلاق بعد الخلع وقال الشافعي لا يصح
لان الطلاق لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده تمسك المص به بقوله تعالى فان طلقها
وهو معطوف على ما قبله وهو فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به معنى الآية
ان علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما الزوجان حقوق الزوجية فلا اثم على الزوج فيما اخذه ولا على المرأة
فيما افتدت به نفسها ووصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع لكونه اقرب يعني فان طلقها بعد المرتين
سواء كانتا على المال او بدونه فاوجب صحته بعده فمن ابطل الطلاق بعده لا يكون عاملا بالخاص وهو
الفاء اعترض عليه بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل لان المذكور في عامة التفاسير انها متصلة بقوله تعالى

الطلاق مرتان بمعنى التطليق الشرعي تطليقة بعد اخرى على التفريق دون الجمع لانه بدعي لم يرد به حقيقة
التثنية بل التكرير كما في لبيك يعني فان طلقها بعد التطليقتين بطلقة اخرى واستوفى نصابه ولانه يوجب
الغاء الترتيب في الذكر وهو لا يوجب الترتيب في الحكم والمشروعية وقالوا لا يتصور الطلقة الثالثة قبل الخلع
ولما يتصور الخلع قبل التطليقتين ولصار عدد الطلاق اربعا لان الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع
مرتب على الطلقتين وكل ذلك خلاف الاجماع واجيب عنه بان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء
لانه ليس بخارج عن الطلقتين لانه لم يذكر تطليق آخر من جهة الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت
في تطليقتين المذكورتين ثم رتب على الافتداء الثالثة وذلك يفيد جواز وقوع الطلاق عقيب الخلع فلا يلزم منه ان
يكون الطلاق اربعا وهو يوجب الغاء التعقيب الوصلي في الوجود لا الترتيب في الذكر وهذا لم يقل به احد واما عدم
تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع فممنوع لان غاية ما يلزم من ذلك جواز وقوع الطلاق الثالث بعد الخلع و
اما الانحصار ففي اي شيء فان قلت على ما ذكرتم لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي وهذا ينافي المشهور
على ان المراد منه الرجعي قلنا انه رجعي على تقدير عدم الاخذ وعلى تقدير الاخذ فلا ولقائل ان يقول هذا البحث
مبني على ان يكون تسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى
ابو رزين العقيلي ان النبي عم سئل عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح باحسان فلا بد ان يكون قوله فان طلقها
بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح فلا تحل له من بعد
حتى تنكح زوجا غيره فح لا يكون في الآية دلالة على شرعية الطلاق عقيب الخلع فالاولى ان يتمسك بما رواه ابو سعيد
الخدري عن النبي عم المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة ووجب مهر المثل بنفس العقد اي بمجرده
بلا اخبر في المفوضة عندنا وهي بكسر الواو من فوضت امرها الى وليها وزوجها بلا مهر وبفتحها من فوضها
وليها الى الزوج بلا مهر وعند الشافعي وجوبه اما بالتسمية او بالوطي وفائدة الخلاف تظهر في المفوضة
اذا مات احد الزوجين قبل الدخول فعندنا يجب المهر وعند الشافعي لا يجب لقول ابن عباس في المفوضة حسبها
الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها يجب المهر اتفاقا وان طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا وتجب المتعة
فان قلت لو وجب مهر المثل بنفس العقد وجب ان يتنصف بالطلاق قبل الوطي قلنا هذا ليس بقياس وانما

يعرف بالنص والنص ورد في المسمى دون غيره وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد عندنا وقال
الشافعي تقديره مفوض الى رأي العاقدين كما كان البدل مفوضا الى رأيهما في البيع والاجارة عملا بقوله
ان تطلبوها فلا جناح لكم من بعد ان تبتغوا باموالكم لما فرغ من المسائل ذكر الادلة عقيبها على صنعة اللف و
النشر فقوله فان طلبها متعلق بقوله صح وقد مر بيانه وان تبتغوا متعلق بقوله وجب يعني يتبين لكم ما احل لكم
مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهر فيكون ان تبتغوا مفعولا له ويجوز ان يكون بدلا مما وراء
ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد منه العقد
الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطي فيجب المال عند العقد عملا بالباء
الموضوع للالصاق فان قلت المزعوم من الاية ان العقد المشروع هو الملصق بالمال فيلزم ان لا يكون العقد
الذي نفي فيه المهر مشروعا وقد حكمتم بصحة ذلك قلت لا نسلم اللزوم لان المهر لا ينتفي بنفيه فيكون المال
ثابتا عند العقد سواء سميناه او نفيناه فمن اخر وجوب المهر الى الوطي فقد خالف النص وبطل مذهبه
فان قلت في الحديث ان النبي عم قال زوجتكها بما معك من القرآن فعلم ان المهر ليس بمقدر بالمال
قلت هذا خبر الواحد وهو غير مقبول لمعارضته نص الكتاب او نقول الباء للسببية لا للمعاوضة قد
علمنا ما فرضنا عليهم هذا متعلق بقوله كان المهر ووجه التمسك ان الفرض خاص موضوع لمعنى التقدير
فيجب ان يكون المهر مقدرا الا انه في تعيين المقدار مجمل فلحق البيان بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم
واما كونه مقدرا شرعا فلان الكناية في قوله فرضنا لذات المتكلم فدل ذلك على ان متولي التقدير هو الشارع
فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا للنص لا عاملا به اعترض عليه بانا لا نسلم ان الفرض خاص في التقدير
بل هو مشترك لانه يجيء بمعنى القطع يقال فرض الخياط الثوب وبمعنى البيان كما قال سبحانه سورة انزلناها
وفرضناها اي بيناها وبمعنى الايجاب بل في الاية حمله على الايجاب اولى بقرينة قوله عليهم لانه يقال
اوجب عليه ولا يقال قدر عليه وبقرينة قوله وما ملكت ايمانهم فان نفقة الاماء وكسوتهن فرض
عليهم ومعنى التقدير لا يستقيم في حقهن لانه لم يقدر على الموالي للاماء شيء ويمكن ان يجاب عنه بان
الفرض حقيقة في معنى التقدير لانه غالب الاستعمال فيه لا سيما في الشرع يقال فرض القاضي النفقة اي

قدرها وسمي الفرائض فرائض لكون سهامها مقدرة واذا ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز في
المعاني الباقية لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز اولى لان قرينة واحدة في
المجاز كافية وفي المشترك يحتاج لارادة كل معنى من معانيه الى قرينة ولئن سلم ان قوله وما ملكت ايمانهم
قرينة على انه بمعنى الايجاب لان الواو بمثابة تكرار الفعل فكأنه قال قد علمنا ما فرضنا عليهم فيما ملكت
ايمانهم فيكون الفرض المقدر النائب عنه الواو بمعنى الايجاب والمذكور بمعنى التقدير كما في قوله سبحانه الم
تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس فان معنى السجود المذكور الخضوع
ومعنى المقدر في كثير من الناس وضع الجبهة وهذا حقيقة وذلك مجاز كذا قال الشراح وفيه بحث
لان حرف العطف اما ان يكون بمثابة الفعل السابق من حيث اللفظ والمعنى اعني يسجد بمعنى الانقياد واما ان يكون
بمثابته من حيث اللفظ والعاملية لا من حيث المعنى والاول غير جائز لان السجدة بمعنى الانقياد موجود في
جميع الناس لا في كثير وفي الثاني يلزم الحذف من غير دليل اذ لا يقال زيد يضرب وعمرو على معنى يضرب عمرو
فيراد من الضرب الاول السير ومن الثاني استعمال آلة الضرب ويمكن ان يجاب عنه بان عدم قولهم لانعدام
القرينة على ان المراد من الضرب الاول السير ومن الضرب الثاني استعمال آلة الضرب لا لبعد في نحوه والاية
ليست كذلك لان فيها قرينة على ان المراد من السجدة الاولى الانقياد ومن الثاني وضع الجبهة واما صلة عليهم
فلتضمين معنى الايجاب ويمكن ان يقال سلمنا ان المراد به الايجاب لكن المطلوب حاصل لان ذلك التقدير ايضا
لانه يصير التقدير قد علمنا ما اوجبنا على الازواج من المهر غير ذلك وكل معلوم مقدر فيكون مقدرا
عند الله وذلك مجمل في حقنا فبين النبي عم بالحديث المذكور ولئن سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر فما
اوجبه الله غير معلوم وذلك مجمل فبينه النبي عم ومنها اي من الخاص الامر وهو قول القائل لغيره على
سبيل الاستعلاء افعل احترز بالقيد الاول عن الفعل والاشارة وبالقيد الثاني عن الدعاء والالتماس
فان قوله افعل بهذين الوجهين لا يكون امرا وقيد بالسبيل اشارة الى ان العلو في الواقع ليس بشرط حتى
لو صدر افعل ممن هو ادنى حالا عن المأمور على وجه الاستعلاء يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب
والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا على طريقة افعل وهي القاعدة المشهورة في استخراج الامر من المضارع

ذكر في شرح الوكلي وفيه نظر لخروج الامر الغايب عن التعريف والاصوب ان يقال المراد من افعل ما يدل
على طلب فعل ما كان الآخر خرج بهذا قول من قال للمندوب اوجبت عليك ان تفعل كذا اعلم ان الامر يطلق
على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى نفس التكلم بالصيغة وكذا القول يطلق
بمعنى المقول وبمعنى المصدر ويمكن تطبيق التعريف المذكور على الاعتبارين لكن كونه بمعنى المقول اولى لان
الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسم من اللفظ ولقائل ان يورد عليه بانه ان اراد اصطلاح العربية
فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريقة الاستعلاء او غيره وان اراد اصطلاح
الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريقة الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر
لانه لم يستعمل للطلب قدم الامر لان ما يجب على المكلف اولا الايمان وهو بالامر ويختص مراده يعني يختص
المراد من الامر وهو الوجوب بصيغة افعل لازمة لذلك المراد حتى لا يستفاد الوجوب الا من الصيغة اعلم
ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى لا المعنى به كالمترادف وقد يكون على العكس كالمشترك وقد يكون الاختصاص
من الجانبين ولما كان الاختصاص هنا من الجانبين تعرض المص لهما الجانب المعنى بقوله ويختص مراده بصيغة
والجانب اللفظ بقوله لازمة قدم الاول لانه هو المقصود من هذا الباب وفيه رد على من زعم ان الامر
مشترك بين الوجوب والندب والاباحة حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعي
فانهم ذهبوا الى ان فعل النبي عم الذي ليس بسهو ولا طبع مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا به مثل وجوب
التهجد موجب ومرجع الخلاف الى اطلاق لفظ الامر على الفعل اذ لا خلاف بيننا وبينهم في ان الامر
اسم لما هو موجب وان الوجوب يستفاد من الامر وانما الخلاف في ان الامر هل يطلق على الفعل
حقيقة ام لا فعندهم يطلق لقوله تع وما امر فرعون برشيد اي فعله لان الموصوف بالرشد هو الفعل
وعندنا لا يطلق تمسكوا بان النبي عم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال
صلوا كما رايتموني اصلي فجعل المتابعة لازمة فثبت ان فعله موجب للمنع عن الوصال هذا اشارة
الى تمسك العامة وهو ما روي انه صلعم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم
بقوله عم ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فدل ان فعله ليس بموجب والا لما صح الانكار عليهم

وخلع النعال وهو ما روي انه عم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على
القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت نعليك قال ان جبرائيل عم اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم
المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما فهذا دليل على ان الفعل غير موجب والا لما انكر
عليهم كذا في الكشف وجامع الاسرار ولقائل ان يقول الانكار لم يكن للمتابعة بل لان صوم الوصال كان مخصوصا
به عم وكيف يجوز الانكار على نفس الاتباع وقد امرنا به بقوله سبحانه فاتبعوني يحببكم الله وايضا هذا الدليل
مشترك الالزام بان يقال لم لم يكن موجبا للاتباع لان اتباع الصحابة وفهمهم الاتباع دليل الامر والوجوب استفيد
بقوله عم صلوا كما رايتموني اصلي لا بالفعل اذ لو كان الفعل موجبا لما كان الى الامر حاجة هذا جواب عن تمسكهم
بالحديث ويسمى الفعل به اي بالامر لانه سببه اي الامر سبب الفعل فهو مامور به فقيل له امر تسمية للمفعول بالمصدر
هذا جواب عن تمسكهم بالآية الكريمة لكنه جواب تسليمي اذ كان له ان يمنع ويقول لا نسلم ان المراد من الامر الفعل بل المراد
منه القول لان الرشد بمعنى الصواب والقول متصف به كالفعل ولئن سلم ذلك فاطلاقه مجاز لانه سببه الا ان الامر
بمعنى الفعل يجمع على امور وبمعنى القول على اوامر كذا في الكشف لكنه غير مستقيم لان امر على صيغة فعل لا يجمع
على فواعل البتة اللهم الا ان يجعل اوامر جمع آمرة كان صيغة افعل جعلت آمرة مجازا وعلى هذا النواهي جمع ناهية
نواه ويمكن ان يقال يجوز ان يكون اوامر جمعا للامر مبنيا على غير واحد نحو اباطيل في رهط وهو يجب اي
موجب الامر المطلق الوجوب لا الندب كما ذهب اليه بعض الفقهاء كقوله تع فكاتبوهم متمسكين بانه لطلب الفعل
فلا بد من ترجيحه على الترك فادنى الترجيح الندب ولا الاباحة كقوله تع فاصطادوا لان الامر يقتضي حسن المامور
به وهو من ضرورته التمكن من الاقدام وذلك بالاباحة والتوقف كما ذهب اليه طائفة من ان الامر مشترك بين هذه
الثلثة لانه مستعمل في هذه المعاني من غير ترجيح احدها والاصل في الاستعمال الحقيقة فاذا صدر امر لا بد ان
يتوقف فيه ما لم توجد قرينة تعين احدها قلنا هذا فاسد لان الصحابة امتثلوا اوامر رسول الله صلعم
من غير توقف ولو لم يكن موجبا لطلبوا دليلا آخر للعمل به سواء كان بعد الحظر او قبله يعني موجبه الوجوب
عندنا سواء كان الامر واردا بعد المنع او قبله هذا رد لقول بعض اصحاب الشافعي فانهم قالوا موجبه في
اغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة كقوله تع فاذا حللتم فاصطادوا قلنا الاباحة ثابتة

من الامر بل من قوله سبحانه قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح والحظر السابق لا يصلح دليلا عليها لانه
جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشترك فانه جاء بعد الحظر للوجوب
كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولئن سلمنا انها تمنعت من الامر لكن كلامنا في الامر المجرد عن
القرائن وفيما ذكرت قرينة على عدم الوجوب وهي ان الاصطياد شرع لنا ولو وجب لكان علينا لا لنا اعني على
الترك فيعود الامر على موضوعه بالنقض لا نسفا الخيرة عن المامور بالامر هذا دليل القول وموجب الوجوب
ومنها قول عامة العلماء بالنص وهو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك بعد قوله اسجدوا لآدم فانه
ورد في معرض الذم على المخالفة فعلم انه لا اختيار للمامور في فعل ما امر به وهو دليل الوجوب وقيل
المراد بالنص قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم
واستحقاق الوعيد لتاركه لقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره اي امر النبي عم ان تصيبهم فتنة
او يصيبهم عذاب اليم فانه سبحانه خوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب في الآخرة بسبب
مخالفتهم الامر لان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة الا اذا كان
المامور به واجبا فان قلت قوله عن امره ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضي ان يكون مخالف كل امر مامورا
بالحذر قلت انه عام لانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد من افراد الامر عنه وجواز الاستثناء علامة العموم
فان قلت يجوز ان يراد بمخالفة الامر انكاره حقيقة فلا يدل على وجوب اتيان المامور به قلنا موافقة
الشيء عبارة عن تحقيق مقتضاه ومقتضى الامر هو اتيان المامور به ومخالفته تركه واما اعتقاد حقيقة
الامر فانما هو موافقة الدليل الدال على حقيقة الامر لا موافقة الامر فان قلت هذا انما يتم على تقدير وجوب
الحذر وهو عين النزاع قلنا المفهوم من الآية التهديد ولحاق الوعيد فيجب ان يكون مخالفة الامر
حراما ليلحق به الوعيد ودلالة الاجماع لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب الفعل هو الامر فيكون الطلب
كاملا لان الاصل في كل شيء الكمال وكمال الطلب انما يكون اذا لم يرخص الطالب ترك المامور به اذ لو
رخص لم يكن طالبا من كل وجه وهذا الاجماع يدل على ان موجب الامر الوجوب وانما قال دلالة الاجماع
لان الاجماع المذكور لم ينعقد على نفس المدعى وانما ينعقد على ما يدل عليه فان قلت لا نسلم الاجماع لانه

غير الامر ايضا يدل على الطلب ولهذا لو قال الشارع اوجبت عليك او اطلب منك ثبت الوجوب قلنا كلامنا في
الموضوع للطلب وما ذكرت اخبار عن الطلب لا موضوع له والمعقول اي الدليل العقلي وهو ان كل مقصد من مقاصد
الفعل كالماضي والحال والاستقبال مختص بعبارة والايجاب اعظم مقاصد الفعل لانه مناط الثواب والعقاب فلان
يوضع له عبارة كان اولى وهي الامر فان قلت هذا اثبات اللغة بالقياس وهو باطل قلت القياس لاثبات
عدم اصالة المشترك لا لاثبات اللغة وقيل المعقول هو ان السيد اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب
ولولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك وقيل ان الامر متعد لازمه الايتمار فالامر لا يتحقق بدون الايتمار
كما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار نظرا الى اصل الوضع لكن لو كان الوجود لازما للامر لسقط اختيار العبد بالكلية
وصار ملحقا بالجماد وهو باطل فنقل الشارع الوجود الى الوجوب لانه يفضي الى الوجود قضاء لحق اللفظ
بالقدر الممكن والمراد بقولنا الامر حقيقة في الوجوب الحقيقة الشرعية لا اللغوية لان الوجوب ليس الا ب
الشرع وفيه نظر اما اولا فان الخلاف في صيغة الامر نحو افعل وغيره لا في لفظ الامر فلا يكون الدليل دالا
على المدعى واما ثانيا فلانه لا يخلو اما ان يراد به اللازم الحقيقي او العرفي لا سبيل الى الاول لتحقق الامر عند
انتفاء الايتمار يقال امره فلم ياتمر ولا الى الثاني لانا لا نسلم ان الايتمار بمعنى الامتثال لازمه لانه بمعنى صيرورته
مامورا كالكسر لازمه الانكسار بمعنى صيرورته منكسرا كيف وان الايتمار بمعنى الامتثال ليس بلازم له
ومتعد يقال ايتمر امر فلان اي امتثل واذا اريد به الاباحة او الندب لما بين ان موجب الامر هو الوجوب
وقد كان يطلق على الندب والاباحة شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق فقيل انه حقيقة لانه بعضه وهو مختار فخر
الاسلام يعني ان الاباحة جزء من الوجوب اذ الشيء ما لم يكن مباحا لا يكون واجبا وكذا الندب جزء منه لان
الواجب يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمندوب يثاب على فعله فيكون حقيقة فيه كما لو اريد من العام
بعضه وكما لو اطلق لفظ الانسان على مقطوع اليد وكان حقيقة قاصرة وقيل لا اي قال الكرخي والجصاص
لا يكون حقيقة لانه جاز اصله اي اصل الموضوع له وهو الوجوب يعني لازم الندب والاباحة عدم الاستحقاق
بالعقوبة بتركه ولا ذم الا عقاب الاستحقاق بها بتركه فيكون الوجوب والاباحة والندب غيرين للتنافي
بين لازميهما فاستعمال الامر فيهما يكون مجازا فان قلت كيف اختار فخر الاسلام كونه حقيقة فيهما وكونهما

جزئين من الوجوب غير مسلم اذ ليس الندب والاباحة مجرد جواز الفعل حتى يكون جزءا من الوجوب بل الثلاثة
انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة
بجوازه على التساوية على تقدير جزئيتهما يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له فينبغي ان يكون مجازا قلت
ليس معنى كون الامر للندب او للاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع
مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول
من الندب او الاباحة وهو جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك
او امتناعه وانما يثبت ذلك بالقرينة ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء فان قلت
فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب او للاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه
للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا
قلنا رجل حيوان وطائر حيوان فهم من الاول انه انسان اراد فخر الاسلام من غير الموضوع له المعنى المجازي
بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء على ما عرف في تفسير الغير في علم اصول الكلام وبهذا التحقيق لا يتم
ما قيل من التحقيق وبه سقط نظر بعض الشارحين بان الاباحة ليست بعضا من الوجوب اصلا ولا يقتضي
اي الامر المطلق التكرار اي الوجوب لما فرغ عن بيان اختصاص الامر بالموجب وعكسه اراد ان يبين ان
هذا الاختصاص هل يوجب التكرار بلا قرينة اولا وانه لم يوجب هل يحتمله اولا التكرار ان تفعل فعلا ثم تعود
اليه قال بعض اصحاب الشافعي انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنعه لان اقرع
بن حابس كان من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج فقال العامنا هذا ام للابد فان قلت لو فهم لما
سأل قلت سأله لعلمه انه لا حرج في الدين وان في حمل الامر على موجبه من التكرار حرجا عظيما
قيدنا الامر بالمطلق لان الامر المقيد بقرينة التكرار او المرة يفيد ذلك بلا نفاق ولا يحتمله وقال
الشافعي يحتمله لان اضرب مختصر من اطلب منك ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم و
تحمل عليه بقرينة تقترن كقوله تعالى وادعوا ثبورا كثيرا وصفه بالكثرة ولو لم يحتمله لما صح ذلك سواء كان
بالشرط كقوله سبحانه وان كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا بالوصف كقوله سبحانه اقم الصلوة لدلوك

الشمس فان الامر بالصلوة مقيد بتحقق وصف دلوكها اي غروبها او لم يكن قال بعض اصحاب الشافعي انه
يفيد التكرار اذا كان معلقا بشرط او مقيدا بوصف لان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والصلوة يتكرر
بتكرر الدلوك لان في الكتاب ورد هكذا وفي السنة ايضا كقوله عم الوضوء من كل دم سائل اي يتوضأ
والوضوء يتكرر بتكرر الدم لكنه اي مفهوم الامر يقع على اقل جنسه اي جنس الفعل المامور به وهو الفرد
حقيقة بلا نية ويحتمل كله اي كل الجنس من حيث انه فرد اعتباري حتى اذا قال لها اي الزوج لامرأته طلقي
نفسك انه يقع على الواحدة الا ان ينوي الزوج الثلث فيقع الثلث ان طلقت نفسها ثلثا وانما احتيج
فيه الى النية لانه محتمل ولا تعمل نية الثنتين يعني لو نوى الزوج من قوله طلقي نفسك طلقتين لا يصح لانه
ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا والحاصل ان الفرد الحقيقي موجبه والاعتباري محتمله والعدد لا موجبه
ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا
اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى فان قلت لو لم يحتمل الفرد العدد لما صح تفسيره بثنتين
في قوله طلقي نفسك ثنتين قلنا انه تغيير لان مطلق الامر وقع على الفرد الحقيقي فتقييده يخرجه
عن موضوعه الاصلي ولهذا قالوا يقع الطلاق بالعدد لا بالصيغة حتى اذا قال لامرأته طلقتك ثلثا
او قال واحدة فماتت قبل ذكر العدد لا يقع شيء ولقائل ان يقول هذا التسليم مشكل لان الواحد
موجبه فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل كونه تقريرا الا ان يكون المرأة امة فيصح نية الثنتين لانهما
جنس طلاقها وكذا لو قال لاجنبي طلق امرأتي الا ان في المرأة يقتصر على المجلس حتى اذا قامت من المجلس
لم يبق لها ولاية التطليق وفي الاجنبي لا يقتصر فان قلت قوله طلقتك يعني طلقي فلما صحت فيه
نية الثلث قلت لانه اخبار وهو يقتضي وجود المخبر به بالضرورة ليثبت صدقه وهي تثبت
بالواحدة لان المقتضي لا عموم له واما قوله طلقي فامر ولا اثر في ايجاد المامور به وهو الطلاق فصار
الطلاق مذكورا حكما فصح التعميم فيه لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل وهو المفهوم من مصدره بالمصدر
اي بلفظ المصدر الذي هو فرد سواء كان معرفا او منكرا فهذا دليل المذهب المختار وهو ان الامر
لا يوجب التكرار ولا يحتمله وبين الفرد والعدد تناف لان الفرد ما لا تركيب فيه والعدد مركب من المفرد

لا يبنى على العدد ولهذا نقول ان يقول قوله هو فرد ان اراد به انه موضوع للفرد من حيث هو فلا نم ذلك لانه موضوع
للطبيعة للجنس مطلقا من غير اشعاره بالوحدة ولهذا قالوا المصدر لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد الانواع
والعدد وان اراد انه لفظ فرد بمعنى انه ليس بتثنية فمسلم ولكن لا نم ان ذلك مانع من احتمال العدد وانما
يكون كذلك لو لم يكن موضوعا للجنس كالانسان قال الله تعالى ان الانسان لفي خسر فلا نعني باحتمال الامر العموم والتكرار
سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل ومعنى التوحد مراعى في الفاظ الوحدان جمع واحد كركبان وراكب
واضافتها كاضافة خاتم فضة وذلك بالفردية والجنسية والمثنى بمعزل اي بمكان بعيد منهما اي من الفردية
والجنسية وما تكرر من العبادات فباشباهها هذا جواب عما قال ان الاوامر المعلقة او المقيدة يتكرر يعني تكرار
مدلولات اوامر الشرع باعتبار تكرار الشرط الذي هو في معنى العلة او الوصف الذي هو علة فان قلت كلامنا
في تكرار موجب الامر وهو وجوب الاداء لا يكون الا بتكرر نفس الوجوب والسبب الحاصل ان الفريقين مما تقولون
بالتكرار في وجوب الاداء لكنا ننسبه الى السبب وهم يسندونه الى الامر بناء على ان نفس الوجوب ووجوب الاداء
ثابتان بشيء واحد عندهم فان قلت هذا مشكل بقوله ان دخلت الدار فانت طالق لا يتكرر
الطلاق بتكرر الدخول قلنا الانسان اذا جعل شيئا علة للحكم لم يلزم من تكرره تكرر الحكم الا يرى
انه لو قال اعتقت غلامي لسواده وكان له عبد آخر اسود فانه لا يعتق عليه ولو جعل الشارع شيئا
علة للحكم يلزم من تكرره تكرره باجماع القائسين لا بالاوامر بموجب اللغة حتى لو قال العبد اشتر
لي اللحم ان دخلت السوق فالامر لا يقتضي التكرار بالاجماع وان احالوا ذلك على الدليل احلنا ما تكرر
ايضا على الدليل لا على الامر وعند الشافعي لما احتمل التكرار عمل للمراة في قوله طلقي نفسك ان تطلق نفسها
ثنتين اذا نوى الزوج بها لانه نوى محتمل كلامه وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق واحدة وكذا
عند من قال موجبه التكرار لكنه اذا لم ينو فلها ان تطلق واحدة وثنتين وثلاثا وكذا اسم الفاعل يدل على
المصدر ولا يحتمل العدد اختلف في السارق هل تقطع اطرافه الاربع ام لا فعندنا لا تقطع وان سرق
ثانيا تقطع رجله اليسرى وان سرق ثالثا يحبس حتى يتوب والشافعي قال ان من سرق ثالثا تقطع
يده اليسرى وفي المرة الرابعة تقطع رجله اليمنى لقوله عم من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد

فاقطعوه وان عاد فاقطعوه ولقوله سبحانه والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والايدي جمع
عام يتناول اليمنى واليسرى فمن حملها على اليمين ابطل الاطلاق في الايدي وصيغة الجمع ايضا لان لها عينين لا ايمانا
فذلك يجري مجرى النسخ عندكم وائمتنا تمسكوا بان مصدر السارق والسارقة لا يحتمل العدد حتى لا يراد
بالآية السرقات الا سرقة واحدة لانه لو اراد كل السرقات لم يجب القطع الا بعد وذلك لا يعرف الا بموت السارق
وذلك ممتنع بالاجماع وبالفعل الواحد لا يقطع الا يد واحدة وهي اليمين بالسنة قولا وفعلا وبقراءة
ابن مسعود ايمانهما مكان ايديهما وبالاجماع فلم يبق اليسرى مرادة ولم يكن هنا تكرر القطع بتكرر
السرقة لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا لان المحل هو البدن باق والجواب
عن الشافعي ان قراءة ابن مسعود مشهورة فيجوز تقييد المطلق به وقوله تقييد المطلق نسخ عندكم
غير مفيد لانه استدلال لا عملا ابراء نعم نصا بالحيثية لكنه اذا كان في مقام الدفع واما في مقام الاستدلال
فلا يفيد وصيغة الجمع يكون مجازا عن التثنية كما في صغت قلوبكما وحكم الامر لما فرغ عن بيان
موجب الامر وعدم احتمال التكرار شرع في بيان ذلك الواجب وهو بالقسمة الاولية نوعان اداء وهو
تسليم عين الواجب اي اخراجه من العدم الى الوجود كتسليم كل شيء عما يناسبه فقوله تسليم كالجنس
يشمل الاداء والقضاء وبقوله عين الواجب خرج القضاء والنفل بالامر هذا اشارة الى ان المراد
منه افعال الجوارح لا ما في الذمة قبل الامر نفس الوجوب لان ذلك ليس بالامر بل بالسبب فيسقط
ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الوجوب وهو وصف في الذمة لا يتصرف فيه فان قلت تسليم العين
كيف يتصور والديون تقضى بامثالها لا باعيانها قلت العينية والمثلية ليست بالقياس الى ما
في الذمة بل بالقياس الى ما علم من الامر فان المؤدى كان عين ما علم فهو الاداء زاد صاحب المنتخب
قيدا وهو الى مستحقه في الاداء والقضاء لان التسليم الى غير مستحقه لا يكون اداء ولا قضاء فنقول
لا احتياج الى هذا القيد لان قوله بالامر يفهم منه التسليم الى مستحقه لان الامر ورد به اولا لان معنى التسليم
تحصيل السلامة وهو في اداء ما وجب انما يكون اذا سلمه الى مستحقه وزاد بعض قيدا آخر وهو في
وقته لان التسليم في غيره لا يكون اداء فنقول انما اهمل المص هذا القيد ليعم غير الموقت كالزكوة

والكفارات يقال ادّى زكوة ماله وطعام كفارته اعلم ان هذا التعريف على قول من خصص الامر بالوجو
اما على قول من جعله حقيقة في الندب فالاداء تسليم ما طلب من الفعل بعينه فيدخل فيه النفل وقضاء
تسليم مثل الواجب اى بالامر فلا يقضى النفل لانه غير مضمون بالترك واما اذا شرع به فافسد فيقضى
لكونه واجبا عليه بالشروع فان قلت كان عليه ان يزيد قوله من عنده اى من عند المامور بان يكون
حقا اذ لو صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون الواجب مطلقا فلا احتياج الى هذا القيد ويستعمل احدهما
مكان الاخر اى يستعمل الاداء مكان القضاء كقوله نويت ان اؤدى ظهر الامس والقضاء مكان الاداء
كقوله سبحانه فاذا قضيت الصلوة فانتشروا اى اديت لان المراد منها الجمعة وهي لا تقضى مجازا وهو
من كلام المص متعلق بالقسمين حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس في الصحيح لوجود تسليم الواجب
فيهما لان كل واحد منهما خاص بمعنى اصطلاحا فاذا استعمل في غيره يكون مجازا وجعل فخر الاسلام
القضاء حقيقة في معنى الاداء لان لفظ متسع يجئ بمعنى الفراغ وهو موجود في تسليم العين والمثل
والاداء فيه معنى شدة الرعاية في الخروج عما لزمه وذا في تسليم عين الواجب والقضاء يجب بما يجب
الاداء وهو الامر عند المحققين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي خلافا للبعض وهم العراقيون من
مشايخنا وعامة اصحاب الشافعي فانهم قالوا القضاء يجب بامر جديد لان الواجب في العبادة الموقتة
انما عرف قربة في وقتها وقد فات فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما قال عم من فاته صوم يوم
من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فلا بد من امر آخر يعرف به ان القضاء مماثل لما فات واستدل
المحققون بان الشرع اوجب قضاء الصلوة والصوم عند الفوات لان الحق الثابت انما يسقط بالاداء
او باسقاط من له الحق وكلاهما منتف فحين ما فات كان باقيا في ذمته مضمونا ومقدورا على مثله
لان النفل شرع له من جنسه وهو مثل له فامر بصرف ما له من النفل الى ما عليه من القضاء فان قلت
على هذا ينبغي ان لا يقضى المغرب لانه ثلث ركعات نفل غير مشروع قلنا الاثم فان الوتر سنة
على قولهما واحدى الروايتين عن ابي حنيفة ولو سلم فقضاؤها ثبت بقوله عم من نام عن صلوة او
نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فان قلت النص ورد في الناسي والنائم والمدعى اعم

قلت الاستدلال ليس بعبارة الدليل لانه اخص وانما هو بدلالته وانما ذكر النائم والناسي اشارة الى
ان المؤمن ليس من شانه ان يترك الصلوة متعمدا فيترك القياس به فلما كان وجوب القضاء في الصوم
والصلوة معقولا لانه اوجب قدرة عليه وهو اصل الواجب فسقط ما لم يقدر عليه وهو فضل الوقت
الحق به المنذورات المتعينة كمن نذر صوم يوم الخميس ولم يصم فان قضاءه واجب عند المحققين وغير
واجب عندهم لعدم ورود النص فيه ومما يظهر فائدة الخلاف وهذا اذا فات المنذور بمرض او
غيره واما اذا فوته وجب القضاء اتفاقا لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا وهو عندهم بمنزلة نقض
مقصود قال ابو اليسر الفوات والتفويت سواء عندهم فعلى هذا يظهر ثمرة الخلاف في التخريج
قال الشيخ قوام الدين الاتقاني الصحيح عندي قول العراقيين لان الامر بالاداء في وقت بعينه لا
يتناول ما بعده لكن امر عبده بفعل في يوم الجمعة لا يتناول ما بعده ولو امره يكون غير الاول
الاول واليه مال الامامان الغزالي والرازي قال فخر الاسلام القول الاول اشبه بمسائل اصحابنا
من انهم قالوا ان فاتت صلوة في الحضر قضاها في السفر اربعا ولو فاتت صلوة في السفر قضاها في الحضر
ركعتين ومن فاتت صلوة الليل مع الامام قضاها في النهار جهرا ولو فاتت صلوة النهار قضاها بالليل
سرا ولقائل ان يقول مراعاة وجوب الجهر وعدمه وكذا القصر والاتمام باعتبار ان وجوب القضاء
باعتبار المثل لانه وجب بالسبب الاول فان قلت لو فاتت صلوة من مريض قادر على الايماء فقط فقضاها
في الصحة بعينها كصلوة الاصحاء وكذا اذا فاتت صلوة في الصحة فقضاها في المرض يجزيه الايماء
فلو كان بحال الاول معتبرا لما جاز ذلك قلت ما صلى بالايماء في الفصل الاول كان للضرورة فاذا صح
زال الضرورة فزال ما ثبت بها وفي الفصل الثاني ثبت بالضرورة فثبت الايماء فان قلت اذا وجب
القضاء فيهما بالنص كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بما يجب به الاداء قلت عرف بالنص ان الواجب
ما سقط وهذا الطلب فيه ما وجب بالامر ولهذا سمي قضاء فان قلت اذا وجب قضاء المنذورات
بالقياس يكون القضاء بسبب جديد لا بما وجب به الاداء قلنا القياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء
وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب قضاء الصوم والصلوة فيكون الوجوب في

الكل بالسبب السابق وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود
هذا اشارة الى سؤال وارد على قول المحققين وتقريره ان يقال لو كان القضاء بالسبب الاول لكان ينبغي ان لا يجب
القضاء في هذه المسألة كما ذهب اليه ابو يوسف اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب الصوم لكونه مضافا
الى رمضان ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم مع ان قضاءه واجب بصوم مقصود
بالاتفاق ولم يجز قضاؤه في رمضان آخر كما ذهب اليه زفر لانه مثل الاول في الشرف مع انه لم يجز فاجاب عنه بما
ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الاول بل الى التفويت لعود شرطه الى الكمال جواب عما اورد يعني انما
وجب القضاء بصوم مقصود لان النذر كان موجبا للصوم اذ لا اعتكاف بدونه ولهذا لو نذر ان
يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم شرطه وهو الصوم ولكن سقط الصوم المقصود بشرف الوقت ولما
انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بان لم يعتكف صار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فعاد
شرطه الى الكمال بان وجب الاعتكاف بصوم مقصود لزوال المانع وهو رمضان وفيما قال ابو يوسف اسقاط
الاصل الذي هو الاعتكاف لتعذر التبع وهو الصوم وما قلناه اولى لان الاعتكاف بشرف الوقت
وعدم ايجاب صوم مقصود كان رخصة وكان فيه نقصان فلما اوجبناه بصوم مقصود عاد من النقصان
الى الكمال فلم يجز قضاؤه في رمضان آخر لان الاعتكاف الواجب مطلقا لم يتأد في رمضان لان الشرف
الحاصل بالقصد يزداد اثره على الشرف الحاصل من التضمن كما ان النفل بتحريمة مبتداة افضل من
نفل حصل في تحريمة فرض ولكن اسلم في الجزء الثاني فلا يجوز القضاء في مثل ذلك لعود شرطه الى
الكمال فان قلت على هذا ينبغي انه لا يتأدى ذلك الاعتكاف في صوم قضاء ذلك الشهر كما
لو نذر مطلقا قلت امتناع وجوب الصوم في ذلك الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف الوقت ولكون
لاتصاله بصوم الشهر فان زال الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلف وهو القضاء فيجوز لبقاء احدى
العلتين وفيه نظر لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال بالاداء ولئن سلم ان الاتصال علة فهو باعتبار
شرف الوقت وقد فات كما قاله صاحب الكشف ولنا ان نقول العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقا
وهو موجود فان قلت الشرط يراعى وجوده ولا يجب كونه مقصودا كالوضوء للصلوة ويجوز به

ورمضان الثاني على هذه الصفة قلت حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه فلا بد ان يكون
مقصودا الا ان القضاء وجب بسبب آخر وهو التفويت لا بما قاله فقد الزم ثانيا فان التفويت سبب
لوجوب القضاء بمنزلة نص مقصود عندهم قلت القياس ما دل على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه
بالفوات والاداء انواع اداء محض وهو ما لم يكن فيه شبهة القضاء وهو منقسم على نوعين كامل وهو الذي يؤدى
مع توفر حقه من الواجبات والسنن والآداب فانه هو ما يؤدى ببعض اوصافه وما هو شبيه بالقضاء
كالصلوة بجماعة في المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح والجماعة في غيرها نقصان كالاصبع الزائد
هذا مثال الكامل والصلوة منفردا مثال للقاصر وقصورها لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة وفعل
اللاحق بعد فراغ الامام وهو الذي ادرك اول الصلوة وفاته الباقي كأن نام خلف الامام ولم ينتبه الا بعد فراغ
الامام فهو مؤد اداء يشبه القضاء فلانه قد التزم مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم لان الاداء مع الامام
حيث الامام محال بل هو منفرد والاتيان بالمثل قضاء لكن كونه قضاء باعتبار الوصف واداء باعتبار اصل الفعل
قلت انه اداء يشبه القضاء لا بالعكس لان الوصف تبع والتسمية باعتبار الاصل اولى قيده باللاحق لان
فعل المسبوق وهو ما فاته من اول الصلوة اداء محض قاصر لكن قصوره دون قصور فعل المنفرد لانه منفرد
اداء وتحريمة والمسبوق منفرد فيما سبق وليس في فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع الامام فيما
سبق فان قلت كيف جعلت المسبوق مؤديا وقد جعله صاحب الشرع قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا
قلت سماه قاضيا مجازا لما فيه من اسقاط الواجب وسماه قاضيا باعتبار حال الامام ونحن جعلناه
مؤديا باعتبار الوقت حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة ولا يصير اربعا بنيتها تفريع لكون فعل اللاحق شبيها
بالقضاء هذه المسألة منصوصة في مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام واحدث
فذهب الى المصر فتوضأ او نوى الاقامة في موضعها بعد فراغ امامه حال اداء ما بقي من غير تكلم علم من
الشبهة الاولى ان الامام لو كان مقيما والمقتدي مسافرا يتغير فرضه ومن الثاني ان نية الاقامة لا بد ان
يكون في موضعها اذ هي في غيره كالمفازة لغو لان حاله يبطل عزيمته ومن الثالث انه اذا لم يفرغ الامام
ونوى المقتدي الاقامة يتغير فرضه لان نية الاقامة اعترضت على الاداء ومن الرابع انه اذا تكلم بطل

صلوة وجب عليه الاستيناف بتغير فرض لكونه مؤديا قال مولانا سراج الدين الهندي وللقائل
ان يقول انه مؤد حقيقة وقاض شبهة فباعتبار كونه مؤديا يقتضي تغير فرضه الى الاربع وباعتبار
شبهة القضاء لا يقتضي فلم ترجح الشبهة على الحقيقة وكان العكس اولى احتياطا لامر العبادة الى هنا كلامه
ويمكن ان يجاب عنه بان هذا الابتنى ترجيحا بل عملا بالشبهتين فلو عمل بما قال لهذا يكون اهدارا لجهة القضاء
بالكلية وههنا اي حقوق العباد انواع الاداء هذا شروع في بيان انواعه في حقوق العباد وقدم حقوق الله
في الذكر لانها اولى بالتقديم وقدم الاداء على القضاء لان الاداء اصل والقضاء خلف عنه كرد عين المغصوب
وهو اداء كامل لانه تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة وكذا يكون اداء كاملا لو رد عين الواجب باعتبار
الشرع كبدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة ليلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والسلم
فيه وهو حرام فان قلت اذا كان اداء كاملا فما القاصر فيها قلت القاصر فيها اداؤه زيدا ان رده
مشغولة بالجناية كمن غصب عبدا فارغا ثم جنى على انسان او اتلف مال الغير في يد الغاصب ثم رده الغاصب
بجناية او دين مستحق بها رقبته او بدين وهو اداء قاصر وكذا تسليم المبيع مشغولا بالجناية ومعنى قصوره انه
اداه لا على الوصف الذي وجب اداؤه وهو السلامة عن كل جهة او دين اما كونه اداء فلانه لو هلك في
يد المالك او المشتري قبل الدفع الى ولي الجناية برئ الغاصب من ضمانه واما قصوره فلانه لو دفعه
او المشتري الى ولي الجناية او بيع في الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري على البايع بالثمن
انما او عبد غير كمن تزوج امراة على عبد الغير بعينه صحت التسمية بالاجماع ووجب عليه قيمة العبد لعجزه عن
التسليم ولم يقض بها القاضي وتسليمه بعد الشراء يعني لو اشترى الزوج العبد الذي جعله مهرا وسلمه الى
كان ذلك التسليم اداء شبيها بالقضاء حتى يجبر المرأة على القبول لكونه عين حقها وهذا تفريع على كونه اداء
وكذا يجبر الزوج على تسليمه اذا طلبته المرأة ولم يسلمه فان قلت ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا
واستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البايع من المستحق حيث لا يجبر البايع على تسليمه الى المشتري قلت لان الاستحقاق
يظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المستحق فقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البايع على التسليم
انما الموجب لتسليم العبد قائم وهو النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق المهر كما لا ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على

تسليم المسمى ان يؤدي ويعتق اعتاقه وساير تصرفاته لكونه صادف ملك نفسه دون اعتاقها وساير تصرفاتها وهذا
تفريع على كونه شبيه القضاء لان تبدل الملك اوجب تبدلا في الصفة الا يرى ان العبد كان حرام الانتفاع على
المشتري جائز الانتفاع للبايع وبعد الشراء انعكس الامر وبتبدل الصفة يتبدل الذات حكما لان حكم الشرع
وهو الحل والحرمة يتعلق بالشيء من حيث انه مملوك لبعض لا من حيث الذات اذ لو كان كذا لما تغير كلحم الخنزير
والمراد من العين مجموع الذات واعتبار المملوكية فيتبدل البعض يتبدل كما قال صدر الشريعة وللقائل
ان يقول لا يجوز ان يكون المتصف بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية لبعض وتبدل
الوصف لا يوجب تبدل الذات والفرق بين المجموع والمقيد ظاهر فالاولى ان يتمسك بالسنة وهي ما روي
ان النبي عم دخل على بريرة فاتت بتمر والقدر كان تغلي باللحم فقال عم الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا
فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عم هو لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك
موجبا لتبدل الذات حكما والعين واحدة ولهذا لو قضى القاضي في الصورة المذكورة بقيمة العبد على الزوج
للزوجة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول لان حقها انتقل من العين الى
القيمة ولو كان الحكم المسمى بعينه لعاد حقها اليها ولم يتغير بالقضاء وانما جعل اداء شبيه القضاء ولم
يعكس لان جهة ادائه باعتبار الذات وجهة قضائه باعتبار صفته والذات هو الاصل كالاداء فان قلت
لم يذكر المص تسليم الدين انه من اي قسم وقد جعله فخر الاسلام من الاداء الكامل وهو مشكل لان الديون
تقضى بامثالها وعدّ اداء القرض قضاء فما الفرق بينهما قلت قضاء الدين لا يمكن تسليم عينه لانه وصف
ثابت في الذمة فجعل تسليم العين مكان الدين كتسليم الدين حكما لانه لا وجه لتسليم الدين سوى ذلك واما
القرض فتسليم عينه ممكن فكان تسليم مثله قضاء وللقائل ان يقول كان ينبغي ان يكون قضاء القرض قضاء
شبه الاداء لانه قضاء حقيقة واداء حكما لسلوك طريق الاعارة حتى لم يجز فيه الربا بمقابلة النقد بالنسيئة
والقضاء انواع ايضا اي كالاداء انواع قضاء محض وهو ما لا يكون فيه شبه الاداء وهو ايضا قسمان
قضاء بمثل معقول وهو يعقل فيه المماثلة وبمثل غير معقول بمعنى لا يدركه العقل الا انه يعقله ومعنى وما هو في
الاداء كالصوم اي كقضاء الصوم للصوم الفائت هذا نظير القضاء بمثل معقول والفدية له اي

للصوم فيما نظير القضاء بمثل غير معقول يعني الفدية بنصف صاع من بر او صاع من غيره خلفًا عن الصوم
وقضاءً لمن عجز عنه دائمًا كالشيخ فانا لا نعقل المماثلة بين الفدية والصوم لا صورة ولا معنى أما صورة
فظاهر وأما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف ومعنى الفدية تنقيص المال ولكنه جاز بقوله تعالى
وعلى الذين يطيقونه فدية قال فخر الاسلام معناه لا يطيقونه كما جاء حذف لا في قوله تعالى يبين الله لكم ان
تضلوا اي لا تضلوا قال الامام الزاهدي هذا التاويل غير صحيح لانه قال تعالى وان تصوموا خير لكم و
مثل هذا الندب لا يرد في حق العاجز بل معنى الآية وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم ان افطروا فدية و
كان الاغنياء يفطرون ويفدون ثم نسخ ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فيثبت وجوب
الفدية في الشيخ الفاني بالاجماع دون النص وقرأ بعضهم وعلى الذين لا يطيقونه ويحتمل وان تصوموا
معطوفًا على الكلام الاول وهو قوله سبحانه كتب عليكم الصيام والخير بمعنى البر لا بمعنى الخير ويمكن ان
يكون معطوفًا على قوله لا يطيقونه فيكون معناه لا يطيقونه بحسب الظاهر بطريق اليسر وان كان ممكنًا على
طريق العسر في الصيام خير لهم ويكون وجوب الفدية بالنص وقضاء تكبيرات العيد في الركوع لمن ادرك
الامام فيه وخاف ان يرفع الامام رأسه لو اشتغل بتكبير العيد قائمًا فانه يكبر للافتتاح اولًا ثم يكبر
للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير ان يرفع يديه هذا مثال القضاء الذي يشبه الاداء اما
كونه قضاءً فلان هذه التكبيرات فاتت عن موضعها واما شبهه بالاداء فلان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكمًا
اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل والانحناء غير مانع لان قيام بعض الناس كذلك بهذه الصفة وأما
حكمًا فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة وقال ابو يوسف لا يكبر تكبيرات العيد من ادرك
الامام في الركوع لانه لا يقدر على اتيان مثلها كما لا يقرأ في الركوع ولا يثني اذا فاتا عنه ووجوب
الفدية وهي نصف صاع لكل فرض في الصلوة للاحتياط هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان الفدية
في الصوم ثبت بنص غير معقول فكيف اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص قياسًا على الصوم فاجاب
بان وجوب الفدية فيها للاحتياط بيانه ان ما ثبت في الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولًا بالعجز
وان لم نعقل نحن الفدية في الصلوة لانها نظيره في كون كل واحد منهما عبادة بدنية وان لا يكون معلولًا

فيكون الفدية حسنة مندوبة يمحو بها السيئة فقلنا بوجوبها احتياطًا ولهذا قال محمد في الزيادات
في فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله تعالى اعلم ان قوله يحتمل ان لا يكون معلولًا بالعجز مشكل لان بناء الحكم على المشتق
في قوله وعلى الذين يطيقونه دليل على علية وصفه كالتصدق بالقيمة اي كما وجب التصدق بقيمة الشاة
العينة بنذر الفقير او شراء بنية الاضحية ان استهلكت او التصدق بعينها حية ان لم يستهلك عند فوات
ايام التضحية لانها عبادة مالية الا ان الشرع نقل قربة التصدق الى اراقة الدم ليتحول ما فيها من اوساخ
الذنوب والآثام وليكون ضيافة الله من اطيب الطعام لان الناس اضياف الله في هذه الايام ولهذا
حرم فيها الصيام وكره الاكل قبل الصلوة ليكون اول تناولهم من ضيافة اكرم الكرام لكن سقط ذلك
الاجتماع في هذه الايام لكون الاراقة منصوصًا عليها فاذا فات الوقت عملنا بالاصل احتياطًا
واذا جاء العام القابل لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك
اي باحتمال كون الاراقة اصلًا فان قلت اذا نقله الشارع الى الاراقة يكون التصدق منسوخًا فلا
يمكن اعتباره بعد فواته قلت لا نم لزوم النسخ من النقل لان الشرع عدى الآية الى الاشهر بلا نسخ المحيض
فمن حاضت تعتد بالحيض ومنها اي من انواع القضاء هذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد
ضمان المغصوب بالمثل يعني القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى
وهو السابق اي الكامل هو السابق على القاصر حتى لو ادى القيمة في المثلي مع القدرة على المثل الكامل
لا يجبر المالك على القبول كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة على رد العين لان حق المستحق في الصورة
والمعنى فاذا عجز عن الصورة يجبر المالك على القيمة ضرورة او بالقيمة اي ضمان المغصوب بالقيمة اذا
لم يكن له مثل او كان له مثل وانقطع بان لا يوجد في الاسواق قضاء قاصر ولو اخر المص قوله وهو السابق
عن قوله او بالقيمة لكان انسب فان قلت هذا القسم يتحقق في حقوق الله ايضا فان قضاء الصلوة
بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها منفردًا قضاء بمثل معقول قاصر فلم يذكره هنالك
قلت الثابت في الذمة اصل الصلوة لا الصلوة بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردًا اتيان
بالمثل الكامل غاية الامر ان الاول اكمل منه وضمان النفس والاطراف بالمال في حالة الخطاء هذا

قضاء بمثل غير معقول لان المماثلة لا تعقل بين الآدمي والمال لانه مالك والمال مملوك وانما وجب ضمانهما
بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر قيدنا بقولنا في حالة الخطاء لانه لو كان الجناية عمداً
واحتمل القصاص لا يضمن لانه مثل له صورة ومعنى وكان هو السابق واداء القيمة هنا نظير قضاء يشبه الاداء
قيل في عبارته تساهل لان تسليم القيمة قضاء لا محالة فكان ينبغي ان يقول وقضاء القيمة واجيب
بان الاداء مستعمل مكان القضاء اختار لفظ الاداء اهتماماً لبيان معنى الاداء فيه فيما اذا تزوج على عبد
بغير عينه صحت التسمية عندنا خلافاً للشافعي لان جهالته في الوصف لا في الجنس كتسمية ثوب او دابة
فيتحمل فيما بني على المسامحة كالنكاح دون البيع اما كونها قضاء فظاهر واما شبهها بالاداء فلان العبد
لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا يتعين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلاً من هذا الوجه مزاحمة
للمسمى حتى يجبر على القبول اي قبول قيمته كما لو اتاها بالمسمى اي بعبد وسط يجبر على قبوله وانما يخير الزوج
لان التسليم عليه في العبد بالنظر الى انه معلوم الجنس يجب وبالنظر الى انه مجهول الوصف يجب القيمة فصار
الواجب بالعقد احد الشيئين فيخير الزوج بخلاف المعين لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته
قضاء محضاً فلم تعتبر عند القدرة على العبد فان قلت لو قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته
يفسد التسمية ويجب مهر المثل فكيف صحت هنا قلت انما فسدت لكون القيمة واجبة بالتسمية
ابتداء وهي مجهولة لاختلافها باختلاف المقومين وصحت في مسئلتنا لان القيمة لم تجب بالعقد
لانه ما سماها وانما اعتبرت لان تسليم المسمى لا يمكن الا بمعرفتها وعن هذا اي لاجل ان الكامل هو السابق
على القاصر قال ابو حنيفة في القطع ثم القتل اي اذا قطع شخص واحد يد رجل ثم قتله قبل برء يده
عمداً فللولي فعلهما اي يتخير الولي ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لانهما جنايتان عنده
وخالفاه في الاول اي قال صاحباه لا يقطع الولي بل يقتله لانه جناية واحدة عندهما قيدنا محل الخلاف
بالقيود الثلاثة لان القتل لو كان بعد البرء فهما جنايتان اتفاقاً سواء صدرا من شخصين او من
شخص عمدين او خطائين او احدهما عمداً والآخر خطاء وكذا اذا كان قبل البرء والقتل من شخص
آخر او من شخص واحد لكن كان احدهما عمداً والآخر خطاء واما اذا كانا خطائين من شخص واحد فهي

جناية واحدة اتفاقاً لهما ان القطع انما يكون اذا ثبت انه لم يسر الى القتل فاذا قتل عمداً فقد افضى الى القتل و
دخل موجبه في موجب القتل ولابي حنيفة ان مبنى القصاص على المساواة وفي القتل بغير القطع مراعاة المساواة في المعنى
وهو الاهلاك وفي القطع مع القتل مراعاة المساواة في صورة الفعل ايضاً فيتخير بينهما الولي بخلاف
الخطاء فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطاء موضوع عنا فان قلت كان
ينبغي انه لا يجوز الاقتصار على القتل عند ابي حنيفة ره لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكان الكامل قلت
لا يتعين عليه القتل والقطع لان يقتصر على القتل لانه وجب حقاً له كما له ان يسقط الكل عفواً كان له
ان يسقط القطع فصار كما سبق في بعض الدين وابراء الباقي ولا يضمن المثلي اي على اعتبار سبق الكامل
على القاصر قال ابو حنيفة ره في باب ضمان العدوان لا يضمن ما له مثل بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة
لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء بها اذ قبله يحتمل وجوده وعند ابي يوسف ره المنقطع
المثل يلحق بما لا مثل له فيعتبر قيمته يوم الغصب الجامع كونه يوم الغصب وقت سبب وجوب القيمة وابي
بان العلة في الاصل كونه وقت وجود السبب ووجود العجز عن رد عين المغصوب وهنا
ليس كذلك لان العجز عن اداء المثل لم يكن متحققاً يوم الغصب وانما يتحقق يوم الخصومة فافترقا وعند
محمد يعتبر قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الكامل ثبت فيه ويمكن ان يقال لكن العجز لا يستقر ولا يظهر
الا يوم الخصومة وقضاء القاضي فيكون وجوبها في ذلك اليوم قيد بالمثلي لان ما لا مثل له يعتبر قيمته عند
السبب وهو الغصب اتفاقاً وقلنا المنافع سواء كانت لحر او لعبد لا يضمن قيمتها بالاتلاف اي
بان يستخدم مثلاً عبد غيره او يركب دابته وعند الشافعي يضمن بها لكن يضمن اجر المثل بالاتلاف
منافع الحر قولاً واحداً ولا يضمن منافعه لو حبسه وعطله لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليها
كثيابه بخلاف العبد وحبسه قيد بالاتلاف والا كان الخلاف ثابتاً في صورة الغصب بان يمسك
عين غيره ولا يستعملها لان الخلاف في غصب المنافع ليس بناء على ان المثل الكامل هو السابق بل بناء
على الاختلاف في زوائد المغصوب فانها لا يضمن على الغاصب عندنا خلافاً له لان الغصب عندنا ازالة
اليد المحقة واثبات اليد المبطلة وعنده اثبات اليد المبطلة فقط فيكون الزوائد مضمونة

عند لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها له ان المنافع اموال متقومة عرفا كالحال
فانها تقوم بنا فيها شرعا حتى صلحت مهرا لانها مخلوقة لمصلحة الآدمي كالاعيان ووروده العقد
عليها في الاجارة وذا دليل على انها مال اذ العقد لا يجعل غير المال مالا ولنا ان ضمان العدوان مقدر
بالمثل ولا مماثلة بين العين والمنفعة والمالية للشيء عبارة عن صيانته وادخاره لوقت الحاجة والمنفعة
غير محرزة لا تبقى في وقتين فلا يكون مالا فان قلت المنفعة محرزة باحراز ما قامت هي به قلنا
هذا احراز ضمني لا قصدي الا ترى ان الحشيش النابت في الارض المملوكة وان كان محرزا تبعا للارض
لكنه ليس بمتقوم بدليل انه لا يجب الضمان باتلافه لكونه ليس بمال فالعقد ورد على العين لا المنفعة حتى
لو قال اجرتك منافع هذه الدار شهرا بكذا لا يجوز ولا بد ان يقول اجرتك هذه الدار ثم ينتقل العقد
على المنفعة شيئا فشيئا ولئن سلم انه وارد على المنفعة لكنه ثبت بخلاف القياس بالنص فلا يقاس عليه غيره
فان قلت ثبت التقوم للمنفعة في غير العقد كما في وطي جارية مشتركة يجب عليه نصف العقر قلنا
منافع البضع الحقت بالاعيان عند الدخول فيكون الضمان هنا بمقابلة العين حكما والقصاص اي قلنا
القصاص لا يضمن بقتل القاتل يعني من قتل من عليه القصاص لا يضمن لمن له القصاص الدية عندنا ويضمن عند
الشافعي لان القصاص ملك متقوم للولي لان النفس تضمن بالمال حالة الخطاء وذا دليل على ماليته ولنا
ان ملك القصاص ليس بمتقوم لكونه غير محرز فلا يكون مالا فلا يضمن وانما شرعت الدية حالة الخطاء بالنص
على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول هذه المسئلة
مع ما قبلها ثلاث مسائل معمول لقوله قلنا وقوله قلنا معطوفا على قوله قال ابو حنيفة لانه متفرع على كون
الكامل سابقا على القاصر ولا يصلح ان يكون قلنا متفرعا عليه بل متفرع على ان ضمان العدوان يعتمد
المماثلة الكاملة او القاصرة وفي عبارة المصنف تسامح حيث لم يبين المتفرع عليه والظاهر انه معطوف
على قال وليس كذلك يعني اذا شهد شاهدان انه طلق امرأته المدخول بها ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة
لم يضمنا شيئا عندنا ويضمنان عند الشافعي مهر المثل لان ملك النكاح انما ثبت بالمال على الزوج
فيكون متقوما زوالا ولنا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم لكونه غير محرز فلا يضمن والتقوم بالك

في حالة الثبوت انما هو لبضع المرأة تعظيما له لان ذلك المحل له خطر كخطر النفوس وما يتملك به حفظا للنسل
واما عند الزوال فلا يتقوم ولهذا صح ازالته بالطلاق بلا شهود ولا ولي ولا عوض وايضا شيء يبدل الخلع
بدلا عما ليس بمال ولو خالع بنته الصغيرة على مالها يقع الطلاق ولا يلزم عليها المال لا يقال عدم توقفه
على هذه الاشياء لا يدل على عدم تقوم الملك فيه لانا نقول اتلاف مال الانسان بلا شهود ويضمنه لكن ضمانه باعتبار
الاتلاف مملوكه المتقوم لا باعتبار الاتلاف ملكه فقد يقول بعد الدخول لانهما لو رجعا قبل الدخول يضمنان
نصف المهر اتفاقا لانهما الزماه ذلك النصف بشهادتهما وقد تأيد عنه مع فوات تسليم البضع فكان
كازالة اليد المحقة عن ذلك النصف فاشبه الغصب ولا بد للمامور به من صفة الحسن ضرورة ان الامر
وهو الشارع حكيم على الاطلاق ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح كما قال سبحانه ان الله لا يامر بالفحشاء
اعلم ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له كالفرح والغم
والثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل والثالث كون الشيء متعلق المدح
والذم كالعبادات والمعاصي ولا خلاف بين العلماء انهما بالتفسيرين الاولين عقليان واما بالتفسير
الثالث فقد اختلف فيه فعند الاشعري حسن الافعال شرعي ولا حظ للعقل فيه وانما يعرف بالامر
وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل الا ان الاصلح واجب على الله وفعله حسن وتركه قبيح وعندنا
الحاكم بهما هو الله وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره خلق بعض الاشياء حسنا وبعضها قبيحا وامر به
لانه كان حسنا في نفسه وان خفي على العقل جهة حسنه فاظهره الشارع بالامر به فيكون الحسن مدلولا
فنقول المامور به اما ان يكون حسنا لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة
ونوع منه يكون حسنا بكونه اتيانا بالمامور به وقد يجتمعان في الايمان والاول يوجد بدون الثاني
اذا آمن من غير ان يؤمر به والثاني يوجد بدون الاول فيما يكون مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لا يكون
حسنا المعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء
للتبرد وعلى هذا قد يجتمع الحسن لذاته ولغيره كالوضوء المنوي فانه حسن لكونه اتيانا بالمامور به وكونه
شرطا للصلوة والمراد بالمامور به الهيئة المخصوصة للصلوة وباتيانه ايقاعه وبحث الحسن والقبح طويل

فلنرجع الى اصل الكتاب وهو ان الحسن اما ان يكون لعينه اى يدركه العقل بلا واسطة وهو اى ما يكون حسنا
لعينه اما ان لا يقبل السقوط لما ذكر ان مطلق الحسن ثابت للمأمور به شرع فى بيان ان ذلك المطلق الذى يوجد
الآتى من المقيدات اما ان يوجد تحت ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط اصلا ووضعا او لا يقبله وضعا
لا اصلا او يقبله اى يقبل السقوط اصلا ووضعا او وضعا لا اصلا او يكون ملحقا بهذا القسم يعنى
اما ان يوجد ذلك الحسن المطلق تحت ما يكون ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه لما حسن لمعنى فى غيره اى غير
المأمور به ولعل له ان يقول فى هذا التقسيم نظر اذ الحصر معلوم بين النفى والاثبات وليس بينهما
درجة ثالثة حتى يحصل قسما ثالثا اذ الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون من النوع الاول او يحتمله فيكون
من النوع الثانى كما قال بعض الشارحين اقول وهم انه قوله او يكون ملحقا قسيم لان يكون لعينه وليس كذلك
بل قسم للحسن المطلق الثابت للامر وهو اما ان يكون لعينه او لغيره او يكون ملحقا لعينه فالقسم الثالث
درجة ثالثة بينهما وهى ان يكون حسنا لا لعينه ولا لغيره كالزكوة فانها ليست حسنة لعينها لكونها اضاعة
المال ولا لغيرها لان واسطة حسنها وهى دفع حاجة الفقير جعلت كلا واسطة فالتحقت بالحسن لعينه ولو
لم يجعل كلا واسطة لكانت حسنة لغيرها كالتصدق فى مثال ما حسن لعينه ولا يقبل السقوط اصلا
ووضعا الايمان لو تبدل بضده على اى وجه كان يكون كفرا ومثال ما لا يقبل السقوط وضعا لا اصلا الاقرار
باللسان وصفا فان اصله ساقط حالة الاكراه ويباح اجراء كلمة الكفر على لسانه مع اطمئنان قلبه على الايمان
ووصفه وهو الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان ماجورا فان قلت بقاء الصفة بدون الاصل
محال قلنا هذا وصف عبارى لا يقتضى وجود محل يقوم به حقيقة والصلوة فانها حسنة لعينها لانها
افعال واقوال مخصوصة تدل على تعظيم الله لكنها تقبل السقوط اصلا ووضعا باعذار كثيرة كالجنون و
الاغماء والحيض والنفاس ومثال ما يقبل السقوط وضعا لا اصلا الصلوة فى الاوقات المكروهة و
الزكوة مثال الملحق به فان الزكوة غير حسنة فى نفسها اذ هى اضاعة مال الا انها صارت حسنة بواسطة
دفع حاجة الفقير الذى هو من خواص الرحمن وكذا الصوم فى ذاته تجويع النفس ومنع نعم الله عنها ولكنه
صار حسنا بواسطة قهر النفس التى هى عدوة الله كما جاء فى الخبر اوحى الله تعالى الى داود عليه السلام يا داود عاد

نفسك فانها انتصبت لمعاداتى وكذا الحج قطع مسافة وزيارة اماكن معلومة وهو فى ذاته كسفر
التجارة الا انه صار حسنا بواسطة شرف المكان كما قال الصحابة ما انت يا مكة الا الوادى شرفك
الله تعالى على البلاد ولما كانت هذه الوسايط بخلق الله سبحانه اذ النفس ليست جانية فى صنعها بل
هى مجبولة على تلك الصفة كالنار فانها محرقة بخلق الله تعالى وكذا حاجة الفقير بخلق الله تعالى
صارت كلا واسطة فالتحقت هذه العبادات بالصلوة فان قيل قد بينا ان حاجة الفقير
وجناية النفس بخلق الله لا باختيار العبد لكن كل منهما ليست بواسطة اذ الحسن فيهما وانما الواسطة
دفع حاجة الفقير وقهر النفس وهما باختيار العبد قلت الدفع والقهر يحمل على انه مصدر المجهول
فيكون بلا اختيار العبد او لغيره معطوف على قوله لعينه يعنى او يكون حسن المأمور به لمعنى فى
غيره فان قلت كلامه متناقض لان الحسن اذا كان لعينه لا يكون لغيره لان ما بالذات لا يكون
لغيره وقد قال انه لضرورة الامر قلت ليس المراد من قوله لعينه انه مبدأ للحسن ذات المأمور به بل
المراد ان الحسن الشرعى قد يكون بالنظر الى عينه وقد يكون بالنظر الى غيره بدليل قوله يقبل السقوط او
لا يقبله فان الذاتى لا يقبل السقوط وهو اى ذلك الغير اما ان لا يتادى بنفس المأمور به او يتادى اى يكون
حسنا لحسن فى شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه او ملحقا به كالوضوء مثال لما لا يتادى فانه ليس
بحسن لانه تبرد وانما صار حسنا للتوسل به الى اداء الصلوة وهى لا يتادى بنفس المأمور به وهو الوضوء
وانما يتادى بفعل مقصود بعده والجهاد مثال لما يتادى بنفس المأمور به وهو ليس بحسن فى نفسه لانه تخريب
بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله ودفع كفر الكافر وكل منهما يتادى بنفس الجهاد
وانما جعل حسنا لغيره لان اعلاء كلمة الله ودفع كفر الكافر باختيار العبد ولو جعل الاعلاء والدفع
مصدر الفعل المجهول لكان بلا اختيار العبد وصار الجهاد ملحقا بالحسن لعينه كالزكوة لكن تمثيل المص
بالجهاد على اعتبار انه يكون الاعلاء والدفع مصدر المعلوم فكان الاولى فى التمثيل ان يقول واقامة
الحدود فانها ليست حسنة فى نفسها لانها تعذيب العباد ولكنها حسنت بواسطة الزجر عن المعاصى
وهو يتادى بالاقامة والقدرة التى يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه هذا مثال للشرط يعنى اما ان يكون

الحسن المطلق من قبيل اشتراط القدرة التي يتمكن بها المكلف من اداء ما لزمه حسنا لحسن في شرطه
ولا شك في حسنه لان تكليف العاجز قبيح فصار الامر الذي حسن لعينه حسنا لشرطه وصار
الملحق به ايضا حسنا لشرطه وصار الحسن لغيره الذي لا يتادى بنفس المامور به كالوضوء
او يتادى كالجهاد كذلك حسنا لحسن في شرطه فتخصيص هذا القسم بما يكون حسنا لمعنى في
نفسه او ملحقا به ليس كما ينبغي فلو اقتصر على قوله او يكون حسنا لحسن في شرطه لكان اعم واوجز
فان قلت اذا كان هذا القسم جامعا للاقسام فلم اورده في الحسن لغيره دون الحسن لعينه قلت
ان الحسن الزائد حصل من حسن الغير فناسب للنوع الثاني وفي قوله والقدرة التي يتمكن بها العبد
دلالة على انها متقدمة على الفعل اعلم ان القدرة على نوعين قدرة يصير الفعل بها متحقق الوجود وهي
القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل وان كانت متقدمة بالذات ولا يجوز ان يكون
قبله لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وهذه القدرة لا يكون شرط التكليف فان قلت يجب
ان يكون التكليف مشروطا بهذه القدرة لان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلت لو كان مشروطا
بها لما توجه التكليف الا حال المباشرة فيلزم ان لا يعصي بترك المامور به لعدم التكليف بدون
المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في
تلك الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق
قدرته وقصده الى ايقاعه واما الممتنع بتكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق
قدرة العبد به وقصده الى ايقاعه وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود وهي قدرة مؤثرة
عند انضمام الارادة اليها وهي سلامة الالات والاسباب وهي سابقة على الاداء وتلك على
نوعين نوع يصير الفعل به غالب الوجود عادة كمن ادرك على سعة الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلوة
يظهر اثر هذه القدرة في لزوم الاداء لعينه وقدرة يصير الفعل بها في حيز الجواز عقلا وان كان
يندر وقوعه يظهر اثرها في لزوم الاداء لخلفه وهي اي القدرة التي يزداد بها حسن المامور به
نوعان مطلق يعني من غير اعتبار قيد وهو ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه وهو اي

هذا القسم من القدرة شرط في اداء كل امر اي اداء كل ما ثبت بالامر وهو المامور به سواء كان حسنا
لعينه او لغيره ولقائل ان يقول في عبارته بشاعة لان الظاهر ان هي راجعة الى القدرة المتقدمة
فيلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وان كانت راجعة الى القدرة المطلقة التي في ضمن المقيدة
ولو قال والقدرة المتقدمة وهي نوعان وذكر لفظ ممكنة مكان مطلق لكان اولى واوجز لان المطلق في
الاصطلاح ما لم يتقيد بقيد والممكنة مقيدة بقيد فاطلاق المطلق عليها غير خليق قيد بالاداء
احترازا عن القضاء فانه ليس بشرط فيه حتى ان من فات عنه صوم يجب قضاؤه في النفس الاخير وهو
عاجز عنه في تلك الساعة لا يقال انه تكليف بما ليس في الوسع لان القضاء ليس بتكليف ابتدائي بل
ابقاء التكليف الاول وما هو شرط لوجود شيء لا يلزم ان يكون شرطا لبقائه كالشهود في باب النكاح
هذا عند من اوجب القضاء بالسبب الاول واما عند من اوجبه بنص جديد فلا بد فيه من القدرة لانه
تكليف اخر كذا قيل وفيه نظر لان النص الجديد اوجب ابقاء الواجب السابق ولم يوجب شيئا غيره
بدليل قوله عم فليصلها اذا ذكرها اي فليصل تلك الصلوة الواجبة غايته انه اثبت مماثلة الاولى
قال بعض الحذاق لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء ان كان مطلوبا بنفسه
يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان مطلوبا بغيره يشترط توهمها فكذا القضاء ان كان مقصودا بنفسه يشترط
فيه حقيقتها وان كان مطلوبا بغيره يشترط توهمها كما في النفس الاخير فان القضاء فيه واجب على توهم
الامتداد ليظهر اثره في وجوب الايصاء والشرط توهمه اي توهم ما يتمكن به الاداء لا حقيقته وهي
انما يشترط للاداء اذا كان الغرض هو الاداء حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض
في اخر الوقت يعني في جزء قليل منه مقدار ما يسع فيه التحريمة لزم اداء الصلوة عندنا لتوهم الامتداد
في الوقت بوقف الشمس فان امكانه عقلا وان كان نادرا عادة كما كان لسليمان النبي عم على ما روي ان
سليمان لما جلس على كرسيه عرض عليه الصافنات الجياد فاشتغل بها وفاته العصر فاهلك تلك الخيل
بالعقر وضرب الاعناق كما قال تعالى فطفق مسحا بالسوق والاعناق اي اراد مسحها حيث شغلته عن ذكر ربه و
قهرا للنفس عن حظها جازاه الله تعالى بان اكرمه برد الشمس ليتدارك ما فاته وبتسخير الريح بدلا عن

الخيل كذا في عصمة الانبياء. ويجوز انه يؤول عقر السوق وضرب الاعناق بالكي عليها وجعلها في سبيل
الله حبا له كفارة عما صدر عنه لان القوم تهيئوا ولم يعلموا كذا في شرح التاويلات ثم ينتقل الى
القضاء للعجز عن الاداء كما في الحلف على مس السماء انعقد اليمين لتوهم البر لان السماء ممسوسة
ثم يحنث ويلزمه موجب الحلف وهو الكفارة فيكون آثما لان المقصود باليمين تعظيم المقسم به وهتك
حرمة الاسم وقال زفر لا يلزمه وهو القياس لان الوقت فات وانعدم القدرة واحتمال حدوث القدرة
باحتمال الامتداد بعيد لا اعتبار به كما لم يلزم الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة وكامل وهذا نوع
ثان من الشرط الذي يزداد به حسن الواجب وهو القدرة الميسرة للاداء اي الموجبة ليسر الاداء على العبد
سمي بالكامل لانها زائدة على الممكنة بدرجة لان بها يثبت التمكن ثم اليسر وبالممكنة لا يثبت الا التمكن
ليس معناه ان المال موجود كان واجبا بالعسر بقدرة ممكنة ثم يغير باشتراط هذه القدرة الى اليسر بل
معناه انه لو اوجبه الله تعالى بقدرة ممكنة لكان جائزا كسائر العبادات الواجبة بها فلما توقف الوجوب
في بعض الواجبات على هذه القدرة كانه تغير من العسر الى اليسر بواسطتها وهذه القدرة شرطت
في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان اداءها اشق اذ المال محبوب النفس والمفارقة عن المحبوب
امر شاق وهو وجوب ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب لانها شرط في معنى العلة ومغيرة للواجب
من العسر الى اليسر تقديرا وهي كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا ان اليسر يحصل به كيلا ينتقص
اصل المال فان قلت بقاء الحكم مستغن عن بقاء العلة كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب
انه لا يشترط دوامها لبقاء الواجب قلنا نعم اذا امكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج و
ههنا لم يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها فان قلت لو كان دوامها شرطا لما وجب الزكوة في الباقي
اذا هلك بعض النصاب لان النصاب شرط لليسر قلت ما شرط النصاب لليسر فان الواجب
ربع العشر واداء درهم من اربعين كاداء خمسة من مائتين بل شرط في الابتداء للتمكن من الاغناء
اي اغناء الفقير عن المسألة والاغناء لا يتحقق من غير الغني كالتمليك لا يتحقق من غير المالك
واحوال الناس متفاوتة في الغناء فقدره الشرع بملك النصاب حتى يبطل الزكوة والعشر و

والخراج بهلاك المال اي النصاب في الزكوة يعني اذا هلك المال بعد التمكن من اداء الزكوة ولم يؤده
سقط عنه الزكوة عندنا لعدم بقاء القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لانها كانت ممكنة بدون
شرط النماء ليكون المؤدي جزءا من المال النامي فالواجب اذا وجب بصفة اليسر لا يبقى عند
انتفائها والا لانقلب اليسر عسرا وقال الشافعي لا يسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن من الاداء
بان يجد فقيرا في الاموال الباطنة او الساعي في الاموال الظاهرة قيد بالهلاك لانه اذا استهلك
المال لا يسقط عنه الزكوة اتفاقا لانه لما اسقط الواجب عن نفسه بالتعدي خرج عن ان يكون
محلا للنظر فجعل القدرة الميسرة باقية فيه تقديرا زجرا له ونظرا للفقير وقيدنا
بالتمكن من الاداء لانه اذا لم يتمكن منه يسقط عنه الزكوة اتفاقا وكذا يبطل العشر بهلاك
الخارج لان الشارع اوجبه بصفة اليسر الا يرى انه لم يوجب كل الخارج ولم يوجب ايضا في
الارض بدون الخارج وهو اسم اضافي لا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي فشرط قيام تسعة
الاعشار في وجوبه وكذا يبطل الخراج لان وجوبه تعلق بنماء الارض تقديرا حتى لو امتنع
نماؤها بان كانت الارض سبخة او زرعها ولم تنبت لم يجب شيء والتمكن من الزراعة يكفي
لوجوب الخراج لانه ليس من جنس الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الغزاة و
يجعل النماء موجودا حكما بتقصيره بخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة حيث يسقط الخراج
لانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن استغلال الارض الى آخر السنة لا يسقط
الخراج بخلاف الاولى اي القدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط لبقاء الواجب لانها شرط محض
وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء الواجب كالشهود في النكاح حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر
بهلاك المال وهو الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر بعد وجوبهما وفي هذا
رد لمن زعم ان الحج وصدقة الفطر وجبا بقدرة ميسرة لان الزاد والراحلة في الحج و
النصاب في صدقة الفطر زايدان على اصل القدرة لان ادنى القدرة في الحج القدرة على
المشي واكتساب الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر تملك نصف صاع من بر او صاع من شعير

فلانهما وجبا بقدرة ممكنة لان الشرط في الحج البدني الاستطاعة وهي لا يتحقق الا بالزاد والراحلة
عادة فان قلت هذا يناقض ما قلت من ان القدرة الممكنة سلامة الآلات والاسباب قلنا الانفس
لانهما من قبيل الآلات التي هي وسائط حصول المطلوب وكذا النصاب لعين شرط في صدقة الفطر الميسر
لا يصير الموصوف به اهلا للاغناء اذ الاغناء لا يتحقق من غير الغناء الشرعي فان قلت المراد
من الاغناء الاغناء عن المسألة وذلك لا يتوقف على الغنى الشرعي قلت ما دون الغنى الشرعي في
حكم العدم لان من لم يتصف به يكون اهلا للاخذ صدقة الفطر فلا يكون اهلا لوجوبها للتنافي
بينهما وهل يثبت صفة الجواز للمأمور به اذا اتى به اي المأمور بالمأمور به قال بعض المتكلمين من
المعتزلة لا اي لا يثبت حتى يقترن به دليل استدلين بان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور
بالاداء شرعا بالمضي على افعال الحج ولا يجوز المؤدي اذا اداه والصحيح عند الفقهاء انه يثبت صفة الجواز
بمطلق الامتثال لانه يقتضي حسن المأمور به وذلك انما يكون بعد جوازه شرعا فكان النزاع بينهم لفظيا راجع
الى تفسير الجواز فعند المتكلمين هو عبارة عن سقوط القضاء عما اتى به وسقوط القضاء لا يعرف الا بدليل
زائد وعند الفقهاء هو عبارة عن حصول الامتثال باتيان المأمور به كما وجب فلو لم يثبت الجواز عند
اتيانه يلزم تكليف ما لا يطاق والجواب عن استدلالهم بان الثابت بالامر وجوب اداء الافعال بصفة
الصحة ولما افسد ولم يتشرد وجب عليه التحلل عن احرامه والحج الصحيح في العام القابل باحرام جديد
فاذا انه فاسد اخرج عن هذا الامتثال وعدم امره بالمضي فيما افسده وانتفاء الكراهة هنا اشارة
الى خلاف آخر حكي عن ابي بكر الرازي انه قال لا يثبت بمطلق الامتثال المأمور به غير مكروه لان عصر يومه
بعد تغير الشمس جائز مأمور به شرعا ولكنه مكروه قلنا المأمور به هو الصلوة ولا كراهة فيها
بل الكراهة في التشبه بعبدة الشمس واذا عدم صفة الوجوب الثابت للمأمور به لا يبقى صفة الجواز
عندنا خلافا للشافعي هو يقول يبقى لان الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء
العام الا يرى ان الصوم يوم عاشوراء كان فرضا فانتسخ وجوب الاداء فيه ولم ينتسخ الجواز ولنا
ان موجب الوجوب الاداء على وجه لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك وبينهما تناف فلا يجوز

اضافة غير موجبة اليه اللهم الا ان يراد من الجواز الاذن في فعله من غير ان يقيد بقيد الاذن في الترك
فيصلح ان يكون جنسا للوجوب وعلى هذا التقدير ايضا ينتفي الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة بقاء حصة
النوع من الجنس بعد عدم النوع فالجواز بعد انتفاء الوجوب حيث كان يكون حكما شرعيا بدليل منفصل
وثمرة الخلاف نظرية في قوله عم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت
بالذي هو خير فانه يدل على وجوب سبق الكفارة على الحنث وذلك منسوخ بالاجماع فبقي جواز عنده
ولم يبق عندنا والامر نوعان مطلق عن الوقت المحدد اي غير متعلق بوقت محدد يفوت الاداء بفواته
كالزكوة وصدقة الفطر وسواء المطلق على التراخي يراد به ان لا يتقيد بالحال لا ان يتقيد بالاستقبال
خلافا للكرخي فان المطلق عنده على الفور وهو اي ان المأمور به عقيب ورود الامر لان الامر يقتضي
وجوب الفعل في اول وقت الامكان ولهذا المتراخي يسقط عنه الفرض اتفاقا فتاخيره عنه نقض لوجوبه اذ
الواجب لا يجوز تركه عن وقته لئلا يعود على موضوعه بالنقض هذا دليل على انه للتراخي يعني ان الامر
وضع لطلب الفعل فقط بالاجماع وذلك انما يوجد في الزمان والزمان الاول والثاني في صلاحيته حصول
الفعل سواء ولو اقتضى الفور يصير كانه قال افعل الساعة فلم يكن مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض
اي ناقضا لما وضع له وهو الاطلاق واما قوله فتاخيره نقض لوجوبه فممنوع لانه يجوز ان يفعل
في الجزء الثاني وفي الذي بعده الى آخر العمر ولو كان الجزء الاول متعينا للوجوب لزم ان لا يكون فعله
في الجزء الثاني اداء وليس كذلك فان قلت اذا مات في الجزء الثاني فان كان لا يأثم يلزم اضاعة
الوجوب وان كان يأثم يلزم الفور قلنا لا يأثم وانما يأثم لو فوته ومجرد التاخير لا يكون تفويتا
لانه يمكنه الاداء في جزء آخر ولهذا لو ظن انه لا يعيش الى آخر الوقت واخر يأثم والموت فجأة نادر
لا يصلح لبناء الحكم عليه والفوات مضاف الى صنع الله تعالى اليه ومقيد به اي مخصوص بوقت يفوت
بفواته وهو اي المقيد اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى اي يكون زمانا يحيط به ويفضل
عنه وشرطا للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر
في وجوده كذا قال الشراح ولنا ان نقول الشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم

عند العدم عندنا فلو صح هذا الاستدلال و الاولى ان يستدل بصحة الاداء لانس المستفة فان قلت
ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطيته اذ الظروف محال والمحال شروط فلا حاجة الى ذكرها قلت لا
الاستلزام لان الوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له و لو سلم فالمقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم في
شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته فلا حظوى في ذكرها وسببا للوجوب اى لوجوب المؤدى بدليل
ان المؤدى يفسد قبل الوقت فان قلت هذا لا يصلح دليلا على السببية لان تقديم المشروط لا يجوز ايضا
قلت قد يصح تقديم المشروط كتقديم الزكوة على الحول واما التقديم على السبب فلا يصح ابدا ولقائل ان
ان يقول بطلان تقدم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول
ليس شرطا للوجوب او للاداء بل الوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف الوقت فانه شرط للاداء فيجوز
ان يكون بطلان تقدم الاداء عليه باعتبار شرطيته لا السببية والحق ان بطلان تقدم الشيء على شرطه اظهر من
بطلان تقدمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى ولان الوجوب يختلف باختلاف صفة الوقت
فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا واذا كان ناقصا فناقصا ولنا ان نقول المتغير
هو المؤدى او الاداء والمدعى سببية نفس الوجوب والاولى ان يقال ان الوجوب يتجدد بتجدد الوقت
وذا يدل على السببية فان قلت لا مناسبة بين الاوقات والعبادات ولا بد من المناسبة بين الاسباب
والمسببات قلت السبب في الحقيقة ترادف النعم لوجوب الشكر بالعبادة ومعانا تحصل في الاوقات
فجعل الاوقات سببا مجازا اعلم ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء لكل منها سبب حقيقي و
ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم لله تعالى وكان ذلك غيبا عنا فجعل سببه الظاهري
الوقت تيسيرا علينا ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو اللفظ الدال
على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اى قدرته
المستجمعة لجميع شرائط التاثير فهي يكون الامر الفعل ذهب لشافعي الى انه لا فرق بينه وبين الوجوب
في العبادات البدنية فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن المفطرات نهارا والامساك فعل العبد فاذا
حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وليس

كذلك واما في الواجب المالي ففيهما فرق فان لزوم المال في الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه الى من
له الحق وجوب الاداء فالواجب هو المال والاداء فعل ذلك في المال وذهب المحققون الى الفرق بينهما في
الواجب البدني ايضا فان نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها فانهما
يفترقان في الوجود فان المسافر يلزمه الصوم نظرا الى وجود السبب ولم يحصل اللزوم لما كان السبب
سببا لكن لا يجب ايقاعه لعدم الخطاب فان قلت على هذا ينبغي ان لا يكون صوم المسافر اداء للواجب
قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزمه الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد
لا على التعيين فلو قلنا الوجوب لزوم ايقاع الفعل في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه
في زمان مخصوص لم يكن بعيدا كوقت الصلوة فان الجزء الاول منه شرط للاداء ومطلق الوقت ظرف لها
وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات الفرض عن وقته والا فالبعض سبب وبهذا التقرير اندفع ما قيل الجزء الذي
هو سبب لا يصح ان يكون ظرفا لان لازم السببية التقدم على المسبب ولازم الظرفية المقارنة وذلك البعض
ان يكون اول الوقت والا لما وجب على من صار اهلا في آخر الوقت واللازم بط ولا آخر الوقت والا لما صح
الاداء في اوله واذا لم يتعين الاول ولا الاخير فهو الجزء الذي يتصل به الاداء بنية الشروع واليه اشار
بقوله وسواء ان يضاف الى الجزء الاول يعني ان اتصل الاداء به تعين ذلك للسببية لعدم المزاحم او الى
ما يلي يعني ان لم يتصل الاداء به ينتقل السببية الى الجزء الذي يلي ذلك الجزء ابتداء الشروع وهو بالرفع
فاعل يلي يعني سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع لان الزمان عرض لا يستقر الى تمام ركن فيتقل
ان تم الشروع عقيبا اعطي له حكم الاتصال به لان الاصل اتصال السبب بالمسبب فان قلت المسبب ههنا
هو نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلت الوجوب يفضي الى الوجود اعني الاداء فيصير
هو ايضا مسببا بواسطته فان قلت ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية والا
فلا سببية حتى ينتقل قلت لا نسلم انتفاء السبب عن الجزء الاول على تقدير عدم الاتصال بل الجزء
الاول سبب الوجوب سواء اتصل به الاداء او لم يتصل وانما المنفي ههنا تقرر السببية والحاصل
ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السبب موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع

ما قيل الوقت تعلقت السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب فيلزم الدور وقد قال ان يقول
كيف ينتقل السببية للوجود في الاول بعينها وهو عرض لا يحتمل الانتقال من محل الى آخر ولو قال المصلي
انه صلى في جزء من اجزاء الوقت فهو السبب والا فالمجموع لكان اوجز واحرى ومن التطويل اعرى
اذ الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت اي الاسد يعني ينتقل السببية من الجزء الى الجزء الى آخر
الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية او الى الجملة يعني ان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير
ينتقل الى الجملة يعني كل الوقت بكونه سببا للقضاء لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض
لضرورة واذا ارتفعت عاد الى الاصل فوجب القضاء بصفة الكمال فان قلت قبل الفوت كان الجزء الاخير
سببا للاداء وبعده اذا كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب به الاداء قلنا معنى
قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت فان قلت لو شرع رجل في النفل
في الوقت المكروه ثم افسد ينبغي ان لا يجوز قضاؤه في الوقت الناقص لانه صار دينا في الذمة وهي
مقصودة ولكنه يجوز قلنا باب النفل واسع فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره كذا قالوا وفيه نظر لان النفل
بعد الشروع بالافساد صار واجبا ولم يبق نفلا في حق القضاء ولهذا لا يجوز قضاؤه قاعدا مع القدرة
على القيام بخلاف حالة الاداء فلا يظهر فيه احكام النفل فلهذا لا يتأدى عصر امسه الذي وجب في الذمة
كاملا لتصيره دينا بسببه كاملا في الوقت الناقص اي في الوقت الذي تغير فيه قرص الشمس من عصر يومه لان
الناقص لا يؤدى عن الكامل فان قلت كل الوقت ناقص بنقصان بعضه فينبغي ان يجوز عصر امسه في الوقت
الناقص من عصر يومه قلنا نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة
الكفرة فان مضى خاليا عن الفعل كان الكل كاملا بخلاف عصر يومه فانه جائز في الوقت الناقص
لانه اذا شرع في الجزء الاخير منه تعين للسببية فيجب في الذمة ناقصا بالنقصان في ذلك الجزء فيتأدى
بصفة النقصان فان قلت اذا اسلم الكافر وقت احمرار الشمس ثم لم يصل لا يجوز قضاؤه في اليوم
الثاني وقت احمرار الشمس مع انه وجب ناقصا لنقصان سببه قلت المراد من قولنا ما وجب ناقصا
يتأدى ناقصا الواجب الذي لم يصر دينا في الذمة لان النقصان في الاداء انما يتحمل بشرف الوقت

فاذا فات الوقت لا يتحمل النقصان لانه لا جابر له في الغاية وقد اقام ان يقول السبب لما كان ناقصا
في الاصل كان ما ثبت في الذمة ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال وايضا جعل كل الوقت
سببا بعد الفوات لا يصح في كافر اسلم في آخر الوقت لعدم اهليته للوجوب في جميع الاجزاء ومن حكمه
اي ومن حكم هذا النوع الذي جعل الوقت ظرفا له اشتراط نية التعيين يعني تعيين فرض الوقت لان الوقت
ظرف يسع فيه غير الفرض ولا يسقط التعيين بضيق الوقت اي بان ضاق الوقت ولا يسع فيه غير
الواجبات وفيه دفع لمن توهم ان الحكم ينتفي بانتفاء السبب وسبب التعيين توسعة الوقت واذا
ضاق وزال التوسعة ينبغي ان يسقط التعيين واجاب بانه لا يسقط لان الحكم قد لا يزول بزوال
السبب كالتبختر في الطواف وعدم السقوط هنا من ذلك القبيل ويمكن ان يقال المعنى الموجب للتعيين
عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق فلا يسقط التعيين ولا يتعين بالتعيين اي
لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ويجوز
الاداء بعده او قصدا صريحا بان نوى ذلك الاداء بان يعني بعض الاجزاء انما يتعين باتصال
الاداء به لان التعيين وضع الاسباب فليس للعبد ذلك وانما له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي
في اي جزء يريد كالحانث اي كما ان الحانث في اليمين له ان يختار في الكفارة احد الامور
من الاعتاق والكسوة والاطعام ولو عين احدها لا يتعين بل له ان يفعل الآخر او بكونه الوقت
معيارا له اي معتدا له لذلك الواجب حتى يزداد بزيادته وينقص بنقصانه وسببا لوجوبه كشهر
رمضان اما كونه سببا فلانه اضيف اليه وقيل صوم شهر رمضان فان اضافة الصوم الى الشهر
دليل على سببيته لان الاصل في الاضافات اضافة المسبب الى السبب لانه حادث به وقد يضاف الى
الشرط مجازا لوجود الحكم عنده وهو شرط للاداء ايضا الا انه لم يذكره لانه عرف من كونه موقتا
ان الوقت شرط للاداء بخلاف كونه سببا ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في المنذور
المعين ولا معيارا كوقت الصلوة ولهذا خصهما بالذكر فان قلت السبب اما الشهر كله او
جزء منه وهو اليوم الكامل قلنا لئلا يرد علينا الكافر اذا اسلم في بعض النهار لا يجب عليه ذلك

اليوم مع ان شهود جزء من الشهر حاصل فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم في الشهر والغاء المعيارية
وعلى الثاني ان يكون الاضافة الى الشهر دليل السببية لان ما هو مضاف اليه ليس بسبب وما هو سبب ليس
بمضاف اليه والاضافة الى الجزء غير مسموع قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي ولكن نقل منه
الى الجزء مراعاة للمعيارية كما قلنا بمثله في باب الصلوة رعاية للظرفية فيصير غيره متعينا لهذا بحجة
كونه معيارا او سببا فلا يصير غيره مشروعا بوقته وكذا عم اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان
ولا يشترط نية التعيين اي نية كون صومه من رمضان وقال الشافعي يشترط نية فرض رمضان
لان وصف الفرضية عبادة كاصل الصوم فشرط النية بالوصف كما لو يلزم الجبر في صفة العبادة كما
شرطت باصل قلنا لما صار الصوم متعينا في الزمان صار كالمتعين في المكان والاطلاق في المتعين
تعيين فلا حاجة الى نية التعيين فيصاب بمطلق الاسم اي بمطلق نية الصوم كما اذا كان في الدار
زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو لعدم مزاحمة غيره اياه ومع الخطاء في الوصف بان
نوى النفل او واجبا آخر لانه نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف فيبطل الوصف
وبقي اطلاق اصل الصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض فصار بمنزلة ترك النية قلت
الاعراض انما يثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها الا في المسافر ينوى واجبا
آخر المستثنى منه محذوف اي يصاب فرض الوقت مع الخطاء في الوصف في حق كل احد الا في المسافر
فان الصوم لا يصاب في حقه مع الخطاء في وصفه بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة قيد به لان
عندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان السبب وهو شهود الشهر يتحقق في حقهما الا ان الشرع
اثبت له الترخص بالفطر فاذا ترك الترخص كان المسافر والمقيم سواء يقع عن الفرض وله ان
وجوب الاداء لما سقط عن المسافر صار رمضان في حق ادائه بمنزلة شعبان فاذا نوى نفلا
او واجبا آخر في شعبان يقع فكذا في رمضان بخلاف المريض خبر مبتدإ محذوف اي
المسافر بخلاف المريض فانه اذا نوى واجبا آخر او النفل يقع عن صوم الوقت لان رخصته
متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح فيقع ما نوى

عن فرض الوقت وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وتابعهما المص وكان اكثر المشايخ وصاحب
الهداية على ان المريض اذا نوى النفل او واجبا آخر يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة
بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر وفرق بعض العلماء بينهما بان المرض متنوع
الى ما يضر به الصوم كوجع الرأس والعين والى ما لا يضر به كالامراض الرطوبية والترخص بخوف
ازدياد المرض يكون في النوع الاول والترخص بحقيقة العجز في النوع الثاني وفي النفل عن روايتان
يعني اذا نوى المسافر النفل روى ابن سماعة عن ابي حنيفة انه لا يصح بل يقع عن فرض الوقت وهو الاصح
لان ترخص الفطر للمسافر لما كان لكونه اخف نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف
عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى والفائدة في النفل الثواب وهو في فرض الوقت اكثر فلا يصح النفل
وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يصح لانه لما كان الوقت في حقه كشعبان يصح النفل فيه كما في
شعبان قيد بالنفل لانه ان اطلق النية فالاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لما لم يعرض
عن فرض الوقت بصريح نية النفل انصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت ويكون معيارا لا
سببا كقضاء صوم رمضان والنذر المطلق هذا هو النوع الثالث من الموقتة اما كون الوقت
معيارا له فظاهر واما كونه ليس سببا فلان السبب في القضاء ما هو سبب الاداء وهو شهود الشهر و
في صوم النذر النذر فان قلت قيدت النذر بالمطلق وهذا مشعر بان النذر المعين لا يكون
من هذا القسم ولم يكن من القسم الثاني فخلا كون الاقسام منحصرة في الاربع قلنا النذر المعين
من القسم الثالث لانه معيار لا سبب لان سببه النذر لكن له شبه بالقسم الثاني في تعيين الوقت
كذلك الصوم ولهذا يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا بنية واجب آخر لان تعيين وقت النذر
حصل بتعيين الناذر فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب
الآخر ويشترط فيه نية التعيين اي النية من الليل لان الاوقات غير متعينة للصيامات
فيقع الامساك في اول اليوم من مشروع الوقت وهو النفل فلا يقع من القضاء واما اذا نوى
من الليل فينعقد الامساك من اول النهار محتملا الوقت وهو القضاء ولا يحتمل النوافل لان

العمر بخلاف الاولين فيما الصوم والصلوة لانهما مشروعان فى الوقت الحقيقى فيفوتان بفواته او يكون مشكلا وهذا هو النوع الرابع من الموقت يشبه المعيار والظرف كالحج فانه يشبه المعيار من جهة انه لا يصح فى عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم ويشبه الظرف من حيث ان اركان الحج لا يستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة وتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابى يوسف خلافا لمحمد هذا بيان للاشكال بوجه آخر وهو ان الحج يجب عند ابى يوسف مضيقا لان ادراكه العام الثانى مشكوك فصار اشهر الحج من العام الاول للاداء متعينا فاشبه المعيار وعند محمد يجب موسعا ويجوز تاخيره من العام الاول فاشهر الحج من كل عام صالح للاداء فاشبه وقت الصلوة فان قلت لما ثبت ان وقته مضيق عند ابى يوسف وموسع عند محمد زال الاشكال قلنا لا لان كل واحد منهما لم يجزم بما حكم به فابو يوسف حكم بالضيق للاحتياط حتى لو ادرك العام الثانى وحج فيه كان اداء بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسع بناء على ان الاصل فى الحياة البقاء ولهذا لو مات قبل ادراك العام الثانى كان العام الاول متعينا للاداء فبقى الاشكال واثر الخلاف يظهر فى الاثم فعند ابى يوسف يأثم ان لم يؤد فى العام الاول وعند محمد لا يأثم الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت لم يحل له التاخير فيصير مضيقا ويتادى الحج باطلاق النية بان يقول اللهم انى اريد الحج لان ظاهر حال المسلم الواجب عليه الحج ان لا يتحمل مشاق السفر لانه لا ينوى النفل فيتعين الفرض بدلالة الحال فيصرف الاطلاق اليه ولقائل ان يقول يشكل على هذا مسئلة ضيق الوقت فانه اذا لم يبق من الوقت الا قدر ما يسع فيه فرض الوقت ففى هذه الصورة يشترط نية التعيين ولا يتادى بمطلق النية مع وجود الدلالة من جهة المؤدى فان المسلم لا يشتغل بفوت الفرض باداء النفل لا بنية النفل يعنى لو نوى النفل يقع عنه اى النفل عندنا لان الدلالة لا تعاوم الصريح وقال الشافعى يلغو ويقع عن الفرض لان السفيه يحجر فى امر الدنيا صيانة لماله وهو فى امر دينه اولى فيلغو نية النفل ويبقى اصل النية فيتادى به فرض الحج واجيب عنه بانه لو حج عن النفل لو وقع حجه عن الفرض

من غير اختياره وذلك باطل فان قلت هذا وارد عليكم حيث جوزتم رمضان بنية النفل مع انه يلزم منه اداء الصوم من غير اختياره قلنا فى رمضان اذا نوى النفل بطل الوصف لان الوقت غير قابل له فبقى اصل النية بخلاف الحج فان وقته قابل للنفل فتثبت صفة النفل فيتحقق الاعراض عن الفرض ومع لا يثبت الفرض والكفار مخاطبون بالامر بالايمان لانه عليه السلام بعث الى الناس كافة لدعوة الايمان كما قال الله تعالى قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا الى قوله فآمنوا بالله ورسوله وبالمشروع من العقوبات كالحدود والقصاص عند تقرر اسبابها لانها للزجر وهم اليق بها وبالمعاملات لان المطلوب بها امر دنيوى وهم اليق بها ولهذا آثروا الدنيا على العقبى وبالشرائع كالصوم والصلوة وغيرهما فى حكم المؤاخذة فى الآخرة بلا خلاف فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات فى الدنيا كما يعاقبون على اصل الكفر لقوله تعالى ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين يعنى من المسلمين المعتقدين فرضية الصلوة وهذا التاويل منقول عن اهل التفسير فثبت ان الخطاب يتناولهم فى حق المؤاخذة واما فى وجوب الاداء فى احكام الدنيا فكذلك مخاطبون عند البعض وهم الشافعى والعراقيون من مشائخنا فانهم ذهبوا الى ان اداء العبادات واجب عليهم لم يريدوا بذلك ان اداءها واجب عليهم فى حال الكفر ولا ان قضاءها واجب عليهم بعد الاسلام بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط تقدم الايمان زيادة على عقوبة الكفر فان قلت الايمان اصل العبادات فكيف يثبت بها الوجوب الفروع الا ترى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت به الحرية قلنا لم يريدوا انه يثبت فى ضمن الامر بالفروع بل وجوبه ثابت بالدلائل المستقلة والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات كالصلوة والصوم ولا يعاقبون بتركها لقول النبى عليه السلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن انك لتاتى قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله وانى رسول الله فان هم اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة الحديث فهذا صريح بان وجوب اداء الشرائع يترتب على الاجابة بالايمان فقبل

بما يحتمل لان ما لا يحتمل السقوط كالايمان فانهم مخاطبون به اتفاقا محل الخلاف هو الوجوب
في حق المواخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المواخذة بترك اعتقاد الوجوب ومنها اى الخاص النهي
قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهي لطلب العدم والوجود اشرف وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء
لا تفعل وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي فالاستعلاء ونهي عن الفحشاء والمنكر
والمباحث المذكورة في الامر في قيود التعريف والاحترازات وبيان الاختلافات في الحسن من انه
شرعي او عقلي آتية في النهي وهو اى المنهي عنه اما ان يكون قبيحا لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا
منصوبان على التمييز من نوعان لان نوعية الشيء يكون باعتبار امور او لغيره معطوف على قوله لعينه
وذلك نوعان وصفا او اوله بما يكون لازما للمنهي عنه بحيث لا يقبل الانفكاك ومجاورا اراد به ما
يكون مصاحبا ومفارقا في الجملة كالكفر مثال المانع لعينه وضعا لان واضع اللغة وضع هذا اللفظ
لفعل هو قبيح في ذاته عقلا من غير ورود الشرع لان قبح كفران النعم مركوز في العقل وبيع الحر
مثال المانع لعينه شرعا لان العقل يجوز بيع الحر كما عرفت في قصة يوسف عم وانما قبح شرعا لان
البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال شرعا فيكون حقيقة قبيحة شرعا لا وضعا لان العقل لا يحكم
بقبحه وصوم يوم النحر مثال المانع لغيره وضعا قائما بالمنهي عنه يعني انه منهي عنه لا لذاته لانه في
ذاته امساك لله تعالى بل باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة وفي الصوم اعراض عنها والخلل الوارد
في الصوم من جهة الوقت بمنزلة الصادر من الوصف له لعدم تصور الانفكاك عنه لان الوقت داخل
في تعريف الصوم وهو وصف الجزء وصف الكل والبيع وقت النداء مثال المانع لغيره بمعنى مجاور
للبيع وهو ترك السعي للجمعة وهو قابل الانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعي بدون البيع
بالمكث في بيته والبيع بدون الاخلال كما اذا باع في حالة السعي في الطريق وكذا وطي الحائض
منهي عنه لمعنى مجاور وهو الاذى لا لذاته لان وطي المنكوحة جائز وانفكاك الاذى عنها ممكن بزوال
الحيض وكذا الصلوة في الارض المغصوبة منهي عنها لشغل ملك الغير والصلوة بدون الشغل ممكنة
بان باذن مالكها فان قلت لا نعم زوال الاذى عن الوطي حال الحيض وانفكاك الصلوة عن الشغل

حال الغصب فانه لو اذن المالك او طهرت الحائض لم يكونا منهيين والكلام في حال النهي قلت ليس الكلام
في كونهما منهيين بل المراد منه امكان خلو الوطي والصلوة عن الحرمة في هذين المحلين بخلاف
صوم يوم العيد فانه لا ينفك عن الاعراض عن ضيافة الله تعالى اعلم ان الموجب للقبح لما كان
بمنزلة الوصف في القسم الاول كان اشد اتصالا به فاوجب فساد المشروع لان الشارع في الصوم في يوم
النحر مباشر للمعصية لانه بنفس الشروع صار صائما والصوم منهي فامر الشارع بقطعه وعدم لزوم
قضائه وقد عرفت ان الوقت داخل في تعريف الصوم وكان الخلل من قبل الوقت بمنزلة الوصف للصوم
لان وصف الجزء وصف الكل وصار تاثيره اشد فسادا واما لو نذر صوم يوم العيد صح لانه لم يصر
مرتكبا للمنهي بنفس النذر فصار ما انعقد به مشروعا ومحظورا وفي المضي عليه نظر لما انعقد مشروعا
وهذا واجب عند البعض خلافا للشافعي وتقرير المعصية وهو حرام اتفاقا فرجح جانب الترك
فلم يلزم القضاء وانما يصح نذره من جهة ان الصوم عبادة لا من جهة انه معصية وهو ترك الاجابة
ولهذا قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه وقال لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره كما لو قالت لله على
صوم يوم حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم حيضها صح نذرها بخلاف الصلوة
في الاوقات المكروهة فانما وجب قضاؤها لان بعضها من القيام والقراءة كان عبادة وانه لم يسم
صلوة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة والمنهي عنه فيها هو الصلوة والمضي فيها يكون امتناعا عن
ابطال العمل وهو واجب وتحصيلا للطاعة وتحصيلا للمعصية وترك المضي يكون امتناعا عن
معصية بطاعة وارتكابا بالمعصية وهي ابطال العمل فرجحت جهة المضي فاذا ترك يلزم القضاء
واما لو نذر صوم يوم النحر صح لانه لم يصر مرتكبا للمنهي بنفس النذر وفي القسم الثاني لما كان
ممكن الانفكاك اوجب صحة البيع وقت النداء حتى افاد الملك بلا قبض مع كراهة فان قلت ان
ارادوا بالكراهة كراهة التحريم ومعناه ان يستحق فاعله محذورا دون العقوبة كحرمان الشفاعة
يكون الثاني مثل الاول وقد عرضنا هذا خلافه وان ارادوا بها كراهة التنزيه يلزم ان لا يكفر
مستحل وطي الحائض والمنصوص خلافه قلنا اخترنا انها كراهة تنزيه وانما كفر مستحله لان

يثبت بالاجماع كذا في شرح الاكمل وجامع الاسرار وفيه تأمل لان وطي الحايض اذا كان مكروها كيف
يثبت حرمته والنهي المطلق عن الافعال الحسية وهي ما لها وجود حسا من غير توقفه على الشرع كالقتل والزنا
وشرب الخمر فانها كانت معلومة قبل ورود الشرع يقع على القسم الاول وهو القبيح لعينه الا اذا قام الدليل على خلافه
فانه يقتضي القبح لغيره كالنهي عن الوطي حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي وعن المشي في نعل واحد
فان الدليل دل على ان النهي بمعنى الاذى والشفقة لا لعين هذه الاشياء وعن الامور الشرعية اي عن الافعال
التي يتوقف معرفتها على الشرع كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان قلت لا يتوقف معرفة البيع و
الاجارة على الشرع لتحققهما بين الملل قبله قلنا كان الموجود بينهم مبادلة المال بالمال او بالمنفعة و
الشرع زاد على ذلك اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك في تمليك المنافع بعوض زاد
الاهلية والمحلية وكون المستاجر معلوما والاجرة والمدة معلومتين ومعرفتها من الشرايط موقوفة
على الشرع كذا قاله الشارح ولقائل ان يقول ما عددتم من الحسيات انما كانوا يعرفونها من حيث
انها افعال واما معرفتها من حيث كونها على صفة معلومة وهي ان القتل انما يوجب القصاص اذا كان المقتول
محقون الدم على التابيد وقد قتل بآلة كذا عمدا ولا يكون القاتل ابا له وكذا الزنا من حيث كونه وطئا
في القبل في غير الملك وشبهته وكون الشبهة اما في الفعل او في المحل موجب للرجم او الجلد فلا يحصل الا
بالشرع فلا فرق بين القسمين فالصواب ان يفسر الافعال الحسية بما لم يعتبرها الشارع فيه بتجويزه في
غير محل العوارض فيندفع الاشكال على الذي اتصل به وصفا اي يقع على القسم الذي قبح لمعنى في
وصفه يعني يبقى المنهي بعد النهي مشروعا باصله دون وصفه الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه فلا
يكون مشروعا كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث فانها افعال شرعية قبحت لعينها ومما
ذكرنا يعرف ان اطلاق النص عن قيد المطلق وعن الاستثناء ايجاز مخل فان قلت النهي عن الصلوة
في الارض المغصوبة نهي عن الافعال الشرعية وليس مما اتصل به وصفا بل من قبيل ما اجتمع به مجاورا قلنا
المراد به ما يكون قبيحا لغيره بدون اعتبار الجهة الزايد كما ان البيع لغيره بقيد التحريم بقسميه من غير
نظر الى كونه لصحبه ما وصفا ولا حسن شرعا خص ما اتصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر لان القبح

المضامين جمع مضمون وهو ما في اصلاب الفحول من الماء والملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في البطون من الجنين

ثبتا اقتضاء للنهي عنه فلا يتحقق اي لا يمكن ان يثبت القبح على وجه يبطل به اي بذلك الوجه المقتضي وهو النهي
بيانه ان الله تعالى نهى عباده ابتلاء فلا بد ان يكون النهي عنه متصور الوجود حتى يكون العبد مبتلى بين ان يفعله
فيعاقب وبين ان يترك فيثاب ولو كان قبيحا لعينه في الشرع كان يكون باطلا ولا يمكن وجوده شرعا والنهي عن
المستحيل عبث لكن قال الا انسان ان اعمى لا يبصر فيبطل النهي المقتضي وفيه ابطال القبح المقتضي فيعود على موضوعه
بالنقض فاذا حمل القبح على القبح لغيره يكون المنهي عنه ممكنا والمقتضي وهو القبح محققا وهو النهي ايضا
محققا حقيقة ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر والنهي يتحقق في المخاطب بالمنع
لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فكون الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء فلا يثاب عليه والعدم
في النهي عنه بناء على الامتناع الاختياري فالاول ينافي الوجود والثاني لا ينافيه ولقائل ان يقول انه
بعد كونه مصادرة على المطلوب يرد عليه ان النهي قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية فان تم هذا
الدليل يبطل تلك القاعدة وان لم يتم سقط قولكم لا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود ويمتنع قولهم و
لا يكون مستحيلا بان الاثم استحالته عقلا وعدم المشروعية لا ينافي الامكان الذاتي ومبنى التكليف عليه
الا يرى انه سبحانه كلف ابا جهل بالايمان مع علمه بامتناع وقوعه لكونه ممكنا بالذات والاقرب ان يقال
الشيء اذا كان مشروعا ثم نهي عنه دل على ان عينه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا في
الجملة ولهذا حكمنا نحن بالصحة على ما هو من الاصل ايدي بكون النهي عن الافعال الشرعية واقعا على ما قبح
لغيره كان الربوا وهو معاوضة مال بمال وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة
وساير البيوع الفاسدة كالبيع بشرط فاسد لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود
عليه وهو من اهل الاستحقاق وكان البيع بالخمر وغيرها وصوم يوم النحر وساير الايام المنهية مشروعا
باصله واما في الربوا وساير البيوع الفاسدة فلان الركن وهو الايجاب والقبول وجد من الاهل
في المحل فيكون مشروعا موجبا للملك اذا اتصل به القبض وانما شرط القبض لكونه سببا فاسدا والحق
الثاني في ملك اليمين كجلد الميتة واما في صوم يوم النحر فلان الصوم مشروع فيه من حيث انه يوم ولهذا
لو نذر ان يصوم يوم النحر صح ولكن يفطر ويقضي وفي الهداية لو صامه يكون مؤديا للاثم كذلك التزمه

غير مشروع بوصفه وهو الدرهم الزائد في الربا لان المبادلة لم توجد فيه ولكن الزائد فرع على المزيد فيه
فيكون كالوصف والشرط الفاسد في البيوع الفاسدة كالوصف لانه امر زائد والخمر مال غير متقوم فجعلها
ثمنا يفسد لكن الثمن غير مقصود ولهذا لو هلك لا ينفسخ العقد والمقصود من البيع المبيع ولهذا لو
هلك ينفسخ فجعل الثمن تابعا وجاريا مجرى الوصف فيتعلق النهي بالوصف لا بالاصل ولا يلزم من قبح الوصف
قبح الاصل كالاولى اذا اصفرت والنهي عن بيع الملاقيح والمضامين جمع مضمون وهو ما في ظهور
الاباء والملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في ارحام الامهات ونكاح المحارم مجاز عن النفي هذا
جواب عما يرد نقضا على اصلنا وهو ان هذه التصرفات شرعية والنهي عنها كان ينبغي ان يقتضي
مشروعيته وليس كذلك لان هذه العقود لا ينعقد اصلا ولا يفيد الملك فاجاب بان النهي عن هذه
التصرفات نسخ لانعدام محله اي محل النهي ولقائل ان يقول ان اراد بالنسخ الاعدام فقد
عرف ذلك من جعله مجازا عن النفي فلا حاجة الى التطويل وان اراد به النسخ المصطلح وهو بيان
انتهاء الحكم الشرعي فذلك موقوف على مشروعية هذه الامور قبل النهي وذا غير معلوم فان قلت
انها مباحة بالاباحة الاصلية قلنا لا نسلم بهذا المقصود لان رفع الاباحة الاصلية لا يكون نسخا
فان قلت ثبت مشروعيتها بتقرير النبي عم في الابتداء حيث لم ينه عنها في اول زمان نبوته
قلت الغاية لو ثبت علمه عم بوقوعه في زمان نبوته فان قلت قوله والنهي عن بيع الحر تكرار
لانه ذكر هناك باعتبار اقسام القبيح وههنا باعتبار ما يرد على القاعدة به سؤالا دفعا لذلك
في البابين اي في الحسي والشرعية ينصرف النهي المطلق الى القسم الاول اي الى ما قبح لعينه فلا يكون
مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهي عن القربان حال الحيض فيكون قبيحا لغيره وقال الشافعي
القبح حال اي قائلا بان النهي يقتضي القبح مطلقا والمطلق ينصرف الى الكمال ومفعول مطلق كما
قلنا في الحسن في الامر اي قلنا الامر المطلق يقتضي ان يكون المامور حسنا لعينه ثمرة الخلاف
تظهر في ترتب الاحكام عليه مثلا الشارع وضع بعض احكام اعمال المكلف لاحكام مقصودة
كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فمن جعل المنهي عنه قبيحا لعينه

حكم بارتفاع الوضع الشرعي للتنافي بين الوضع الشرعي والقبح الذاتي فلا يكون صوم يوم العيد سببا
للثواب والبيع الفاسد سببا للملك ومن جعله قبيحا لغيره رتب عليه حكمه لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة
للصحة تكذيب من قال نهي الشارع لا يقتضي القبح وهي من ما دان الحقيقة كالامر اي كما قلنا الامر في اقتضاء
الحسن حقيقة ولان النهي عنه معصية وفعله حرام فلا يكون مشروعا لان كونه مشروعا يقتضي ان لا يكون
حراما لما بينهما من التضاد فلا يجتمع كونه منهيا عنه مع كونه مشروعا قلنا لا تنافي بين القبح والمشروعية
لتغاير الجهتين اصالة ووصفا فانه مشروع باصله ومنهي بوصفه ولهذا اي لكون النهي عنه قبيحا لعينه
قال الشافعي لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها نعمة من حيث ان الاجنبية تلتحق بالامهات حتى
حلت الخلوة والمسافرة بها والزنا حرام محض فلا يكون سببا للنعمة اذ لا بد من المناسبة بين الحكم و
السبب جوابه ان الزنا لا يوجب الحرمة قصدا بل يوجبها الولد لانه جزء من الواطي والموطوءة لكونه
مخلوقا من مائهما فيحرم الولد عليهما لان الاستمتاع بالجزء حرام قال عم ناكح اليد ملعون ثم تتعدى
الحرمة منه الى فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات فكان كل منهما بعضا من الآخر
بواسطة الولد فاقيم ما هو سبب الولد وهو الوطي ودواعيه مقام الولد كما اقيم السفر مقام المشقة
ثم لم يعتبر في السبب كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو عين غير متصف بالحل والحرمة وقد
يوجد وللزنا اصلح من الرشدة فان قلت كان ينبغي ان يحرم زوجته بعد وجود الوطي من ثم لشبهة
النطفة قلت سقط حرمتها الفرعية من النسل ولا يفيد الغصب الملك يعني اذا غصب شيئا وهلك
وقضي بالضمان يملكه الغاصب عندنا وعنده لا وثمرة الخلاف تظهر في تملك الاكساب ووجوب الكفن
ونفوذ البيع له لان الملك نعمة يصل بها الانسان الى مقاصد الدين والدنيا والغصب حرام فلا يكون
سببا لها جوابه ان الملك لم يثبت بالغصب قصدا بل ثبت شرطا للحكم شرعي وهو الضمان لان الضمان
شرع جبر الفائت والغاية ملك المالك في العين اذ لو لم يثبت لاجتمع البدل والمبدل منه في ملك
شخص واحد وهذا لا يجوز فانعدام الملك يثبت شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا لحسنه ولما خرج
المغصوب عن ملك المالك يدخل في ملك الغاصب ضرورة لانه لا سائبة في الاسلام وكم من شيء

لا يبعد ان يكون النصب بالطريق المذكور

يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وهذا الخلاف بناء على ان الضمان بمقابلة العين عندنا وبمقابلة اليد عنده فالحاجة الى زوال ملك العين اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل عنه ولا يكون سفر المعصية اي سفر الآبق وقاطع الطريق والباغي سببا للرخصة وهي قصر الصلوة لانها نعمة جوابه ان سفر المعصية ليس بقبيح في نفسه بل العصيان في قطع الطريق وذلك مجاور له فيكون كالبيع وقت النداء فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء اي بالاحراز الى دار الحرب لان استيلاءهم معصية فلا يكون سببا للنعمة جوابه ان استيلاءهم انما يكون معصية لو وقع على محل معصوم وانما احرزوا اموالنا الى دارهم لم يبق محرزة لنا اما باليد او بالدار وقد عدما فيكون استيلاؤهم على مال مباح فيملكونه فان قلت هذه المسائل لا تصلح للتفريع لان النهي عن الافعال الحسية ولا خلاف فيه قلنا المراد بيان ان النهي يقتضي انتفاء المشروعية سواء كان المنهي عنه شرعيا او حسيا فان قلت ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم فلا يفيد زوال العصمة بعده كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه وان هلك في يده يضمنه قلنا الفعل الممتد لحكم الابتداء في حالة البقاء كانه يحدث ساعة فساعة كما في لبس الثوب في حق الحنث والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الادخال في دار الحرب كانه استولى على غير معصوم ابتداء وكذا في الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه واكله لكن يجب عليه ارساله فاذا لم يرسل يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم واما العام وهو في اللغة بمعنى الشامل وفي الاصطلاح ما ذكره المص اخره عن الخاص لانه كالجزء من العام اذ المفرد مقدم على الجمع فاي تناول اي لفظ يشمل بالوضع لم يذكر الوضع ههنا اكتفاء بذكره في الخاص وهذا كالجنس افرادا خرج به خاص العين كزيد لانه لا يتناول الافراد واصلا واسماء الاعداد ايضا كعشرة فانها لا تتناول الافراد بل الاجزاء لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على كل واحد منها واحاد العشرة لا يصدق على واحد منها انه عشرة فيتناول ما يتناول افرادا جنس شامل للمشترك متفقة الحدود خرج به المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل الشمول احترز به عن النكرة في سياق النفي فانها تتناول الافراد متفقة الحدود لكن على طريق البدل لا الشمول فاطلاق العام عليها مجاز مثال العام مسلمون للافراد مشتركة في معنى المسلم

مطلب العام

او زيدون لافراد مشتركة في التسمية بزيدين وانه اي العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا اي بحيث ينقطع الشبهة عندنا كالخاص وقال الشافعي موجب ليس بقطعي لانه يحتمل ان يخص كما قال الله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود وبالناس الثاني اهل مكة ومع الاحتمال لا يثبت القطع قلنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازما له حتى يقوم الدليل على خلافه ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع والتكليف بالبيان في الوسع كما قيل وكما ان يقول لا يلزم لزوم التلبيس لان اثر الاحتمال في رفع القطع عن عمومه لا في العمل فان العمل بالعموم الظاهر واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم ويمكن ان يجاب عنه بان ارادة الخصوص لما سقط في حق العمل بالاتفاق سقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب والقلب اصل وعمل الجوارح تبع له فمن سقط في حق تبع ففي حق الاصل اولى فان قلت خبر الواحد محتمل واحتماله ساقط في حق العمل دون العلم قلنا ذلك احتمال ناش من دليل وهو انقطع لكونه غير متواتر حتى لو فرض تواتره لزال الاحتمال وثمرة الخلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه حتى يجوز نسخ الخاص به اي بالعام هذا تفريع لكون العام موجبا مدلوله قطعا كحديث العرنيين عن نفر وادي بجذاء عرفات تصغيرها عرنية وهي قبيلة ينتسب اليها العرنيون سقط تاء التصغير عند النسبة كما يقال في حنيفة حنفي وهو ما روي عن انس بن مالك رضه ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم النبي عم ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله عم في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا هذا حديث خاص ورد في ابوال الابل نسخ بقوله عم استنزهوا عن البول لان البول عام يتناول ابوال الابل وغيرها لان اللام فيه للجنس في ضمن الشخص فيحمل على جنسها اذ لا عهد ولو لم يكن

مثل الخاص فيهما صح نسخ الاول بالثاني وحديث العرنيين متقدم لان المثلة التي تضمنها منسوخة
بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام * فان قلت الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال ثابت
في العام مع احتمال آخر وهو احتمال ارادة التخصيص فكان ينبغي ان يرجح الخاص قلنا الاحتمال
الغير الناشي عن دليل لا يعتبر واحتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساوي لاحتمالات مجازات
كثيرة لا قرينة لها واذا اوصى بالخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر يعني ثم اوصى بفص خاتمه لانسان
آخر ان الحلقة للاول والفص بينهما نصفان لان العام مثل الخاص في ايجاب الحكم فيثبت المساواة
بينهما في الوصية بالفص فيكون الفص بينهما هكذا ذكر شمس الائمة في زياداته وفخر الاسلام في الجامع
المسئلة من غير ذكر خلاف قال المص في شرحه ما ذكر في المنظومة والبداية وزيادات قاضي خان
من الخلاف فيها رواية شاذة وهو ان الفص عند ابي يوسف للثاني سواء وصاه بكلام موصول
ومفصول لان الوصية لا تلزمه شيئا في حيوته بل بعد مماته فكان بيان الموصول والمفصول سواء
كما في الوصية بالرقبة لانسان او بالخدمة لآخر وعند محمد اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص
فكان ايجاب الفص للثاني تخصيصا له وتخصيص العام انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا
يكون معارضا لا تخصيصا فيكون الفص بينهما بخلاف ما ذكر من المسئلة لان الوصية بالرقبة
لم يتناول الخدمة ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم ولم يصح استثناء الخدمة من الرقبة
اعلم ان الخاتم ليس بعام حقيقة بل الفص جزؤه ولا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عاما لكنه
شبيه بالعام من حيث ان الفص يدخل في اسم الخاتم ولا يجوز تخصيص قوله ولا تأكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه المراد به الذكر حال الذبح لاجماع السلف على ذلك والذكر باللسان بقرينة كلمة على
والذكر بالقلب يستعمل غير مقرونة بها كذا في المحيط هذا تفريع آخر على كون العام قطعيا معطوف
على قوله يجوز صورة المسئلة من ترك التسمية عامدا حال الذبح لا يحل اكله عندنا ويحل
اكله عند الشافعي وهو يقول هذا مخصوص من قوله مما لم يذكر اسم الله عليه بخبر الواحد وهو ما روي
انه قال المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم وبالقياس على الناسي بان من نسي اسم الله عليه حالة

الذبح يجوز اكله اجماعا فيحل في العامد قلنا لا يحل اكله لانه منهي عنه والنهي يقتضي التحريم وكلمة ما
عامة قطعية في مفهومها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس الظنيين * فان قلت التخصيص انما
يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به وههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلو الحق بالنسيان لم
يبق النص معمولا به * قلت يجوز ان يراد ما ذبح لغير الله كذبائح المشركين للاوثان والميتة بدليل
ان المشركين جادلوا المسلمين فقالوا انكم تأكلون مما قتلتم ولا تأكلون مما قتله الله فانزل الله
الآية * واجاب بجواب آخر وهو ان الحرمة على وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر مع ان الحاق العامد بالناسي
غير مستقيم لان الناسي عاجز يستحق النظر والعامد جان يستحق التغليظ ومن دخله كان آمنا يعني
لا يجوز تخصيص هذه الآية بالقياس وخبر الواحد صورة المسئلة من كان مباح الدم بردة او زنا
او غيرهما فالتجأ بالحرم لا يتعرض عندنا ولا يؤذي ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج
فيقتل خارج الحرم ويقتل عند الشافعي لانه الحاق مخصص من الآية بقوله عم لا يعيذ عاصيا ولا فارا
بدم وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفى في الحرم فلما لم يبطل ادون
للحقين فاعلاهما اولى لانهما اي الآن قوله ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقوله ومن دخله كان
آمنا ليسا بمخصوصين فان الناسي غير مخصوص من الآية الاولى لان الناسي ذاكر فان الشرع اقام
كونه مسلما مقام الذكر للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام الصوم والقاتل غير مخصوص ايضا من الآية
الثانية بما ذكره من الحديث لانه خبر واحد لا يصلح ان يكون مخصصا ولئن سلم انه مشهور فمعناه
لا يسقط العقوبة في الآخرة واما الاطراف فسالكة مسالك الاموال والآية تتناول الانفس دون الاطراف
لانه في حكم المال والضمير في كان يرجع الى النفس الداخل دون ماله وطرفه ولقائل ان يقول مع جوابه
ان لا يطعم ولا يسقى يموت جوعا وعطشا كيف يثبت عموم الامان * فان قلت الاستدلال بالآية
مشكل لان ضمير دخله راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا دخل
البيت فيصح التمسك بها ويثبت الحكم في الحرم ايضا لعدم القائل بالفصل فاذا سلم للخصم ان دخول
البيت يفيد الامان دون الحرم كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي فالالزام بالآية متعذر * قلنا صفة

الامن نعم البيت والحرم قال الله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ولما اخذ الحرم حكم البيت في
الامن صار بمنزلة شيء واحد فجاز عود الضمير الى البيت متناولا للحرم ولهذا قال فيه آيات
بينات مقام ابراهيم ولم يقل في حرمه مع ان مقام ابراهيم خارج البيت وما قيل المراد من مقام
ابراهيم ما قام فيه ونعبد من البيت فاسد لانه فسر الآيات بالمقام اذ هو عطف بيان للآية
وليس في كون البيت متعبدا له آيات بل هي ظهور اثر قدمه في الصخرة الصماء وغوصه فيها الى
الكعب فان لحقه خصوص لما فرغ من بحث العام قبل تخصيصه شرع في بحثه بعد لحوق التخصيص به
وهو قصر العام على بعض ما يتناوله عند الشافعي واما عند الحنفية فهو القصر عليه بدليل مستقل
لفظي مقارن احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية وبقوله لفظي عن
العقلي كقوله تعالى خالق كل شيء فانه مخصوص منه كذا في بعض الشروح ولقائل ان يقول المراد من
الشيء في قوله تعالى خالق كل شيء المخلوق بقرينة اضافة الخالق اليه فلا يتناوله فكيف يكون
مخصوصا بالعقل وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وعن الحسي
نحو قوله تعالى واوتيت من كل شيء وبقوله مقارن عن الناسخ ولقائل ان يقول هذا التعريف
لم يتناول التخصيص في المرة الثانية لانه ليس بمقارن فالاولى ان يجعل المقارنة شرطا
لما ذكر في المرة الاولى لا داخلا في ماهيته كذا قال الشارح ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة
ان لا يعرف تاخر المخصص لان يصدر في مجلس النبي عليه السلام فيمكن ان لا يعرف تاخر دليل آخر
في المرة الثانية كما لم يعرف في المرة الاولى والعام اذا قصر على بعض افراده بغير مستقل يكون
حجة بلا شبهة اتفاقا واذا كان المخرج معلوما معلوم او مجهول كالربوا خص من قوله واحل
الله البيع بقوله وحرم الربوا لان الربوا لغة هو الفضل ومجرد الفضل ليس بحرام فقبل
ورود البيان نظير للخصوص المجهول وبعد بيان النبي عليه السلام الربوا بالاشياء الستة وتعليلها يكون نظيرا للخصوص المعلوم واذا قصر بمستقل هل يبقى حجة قطعية بعد
التخصيص ام لا فالصحيح من مذهبنا انه لا يبقى قطعيا حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد

كما خص الشيوخ والعجائز من قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم
بقوله عليه السلام لا تقتلوا الشيوخ والعجائز بعدما خص منه بآية الاستيمان وان احد من المشركين
استجارك فاجره لكنه لا يسقط الاحتجاج به اي بالعام بعدما خص كما روي ان فاطمة
رضي الله عنها احتجت على ابي بكر في ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع ان الكافر
والقاتل خصا منه فلم ينكر احد احتجاجها من الصحابة وعدل ابو بكر في جوابها الى الاحتجاج
بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وكآية السرقة فانها يحتج بها مع انه
السرقة ما دون النصاب والسرقة من غير الحرز مخصوص بالاجماع عملا بشبه الاستثناء والنسخ
يعني دليل الخصوص يشبه الاستثناء من جهة الحكم لان كلا منهما لبيان المخصوص والمستثنى لم يدخل
تحت الحكم ويشبه الناسخ من جهة الصيغة لان كلا منهما مستقل بنفسه فان كان المخصوص مجهولا
فجهالته توجب الجهالة في الباقي كالمستثنى المجهول فلا يبقى حجة كالمجمل قبل البيان وباعتبار
الصيغة يبقى كما كان قطعيا لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم وجهالته لا تتعدى الى النص
فعملنا بالشبهين وقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا وان كان معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل
التعليل لانه نص مستقل وعلى تقدير التعليل يظهر قدر ما تناوله العلة مخصوصا مما يتناوله العام
وذلك القدر مجهول فاوجب جهالة الباقي وباعتبار الحكم لا يصح التعليل لانه يشبه بالاستثناء
وهو لا يقبل التعليل لانه عدم بالعدم الاصلي اذ به يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم العام
لا انه دخل ثم خرج والعدم لا يقبل التعليل لان التعليل لتعدية الحكم الثابت في الاصل الى الفرع
فما ليس بثابت كيف يتعدى فوقع الشك فيه ايضا فباعتبار الصيغة واحتمال التعليل لا يبقى العام
حجة وباعتبار حكمه يبقى موجبا قطعيا فقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا فان قيل ينبغي ان يكون
العام موجبا قطعيا فيما بقي تحته اذا كان المخصوص معلوما كما قلتم في التخصيص العقلي قلت
بينهما فرق لان موجب العقل لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل لاحتمال ان يكون
العلة غير الوصف الذي جعل علة فان قلت دليل الخصوص لما شابه الناسخ والاستثناء وهما

والاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده

والصفة يوجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة الزكوة

والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار

والغاية يوجب القصر على ما وراء الغاية نحو اتموا الصيام الى الليل

لا يقال ان التعليل اخرج دليل الخصوص كيف يقبل قلنا المانع وهو في الاستثناء عدم استقلاله
وفي الناسخ عدم الخلو عن معنى المعارضة اذ لو علل صار القياس معارضا للنص وفي دليل
الخصوص لم يوجد المانع فاحتمل التعليل فصار اي دليل الخصوص على القول الاول الذي عين فيه
الشبهان جميعا وهو المختار نظير من المسئلة وهي كما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في
احدهما بعينه وسمى ثمنه اي فصل ثمنه صح البيع ويلزم العقد في الذي لا خيار له لعدم جهالة
المبيع والثمن فان قلت كان ينبغي ان يفسد هذا البيع لانه جعل قبول العقد فيما فيه خيار
شرطا فاسدا فيما لا خيار فيه كما جعل ابو حنيفة به في بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن
قبول للعقد في الحر شرطا فاسدا لقبوله في القن قلت الحر لم يكن محل البيع واشتراط قبوله
لم يكن من مقتضيات العقد فكان شرطا فاسدا وفي مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار داخل تحت
العقد فكان اشتراط القبول فيه اشتراطا في البيع فلا يمنع صحة العقد فان قلت لم جعل
ابو حنيفة كل الثمن مقابلا بالقن كما جعل فيمن جمع بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح كل
المسمى مهر الكل لمن يصح قلت لان العوض في البيع ينقسم على اجزاء المعوض فلو قلنا بوجوب كل
الثمن بمقابلة القن به لتضرر المشتري حيث لم يرض بالتزام هذا القدر من الثمن الا بمقابلة مجموع
العوض بخلاف النكاح فانه لا توزيع فيه لعدم تجزية الحل وانما يقابل لها باعتبار المزاحمة فاذا
لم يصح نكاح احديهما لم يوجد المزاحمة فلا ينقسم ووجه كون المسئلة نظير دليل الخصوص لانه
العبد الذي فيه الخيار داخل في الانعقاد لا الحكم فمن حيث انه داخل في الانعقاد يكون رد البيع
بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بيان انه لم يدخل
فيكون كالاستثناء واذا كان الشبهان يكون كالمخصص الذي له شبه بالناسخ وشبه بالاستثناء
ورعاية شبه النسخ يقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع
بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل
الخيار غير داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور كلها لوجود الشرط الفاسد وهو جعل ما ليس

بمبيع شرطا لقبول البيع فلو رعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه صح البيع لشبه الناسخ وان
جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء قيد بقوله بعينه وسمى ثمنه لانه ان عدم القيدان او وجد
تفصيل الثمن ولم يوجد تعيين من فيه الخيار او بالعكس لا يصح لجهالة المبيع او الثمن ففي هذه الصور
الثلاث عملنا بشبه الاستثناء ففي الصورة التي يصير المبيع والثمن مجهولين لانه باشتراط الخيار
كانه استثنى احد العبدين من العقد باعتبار حكمه وحصته من الثمن فيصير كانه قال بعت هذين العبدين
بالف الا احدهما بحصته من الالف وذلك باطل فكذا هذا وفي الصورة الثانية يصير المبيع مجهولا
فيصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بحصته وفي الثالثة يصير الثمن مجهولا و
جهالة الثمن ابتداء يمنع صحة العقد فيصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف وانما
اعتبر شبه الاستثناء فيها دون شبه الناسخ المجهول والناسخ المجهول يسقط بنفسه وتبطل واذا
بطل شرط الخيار لزم العقد في العبدين وهو خلاف ما قصد فان قلت جهالة الثمن طارية بعد
صحة التسمية فكان ينبغي ان يجوز البيع كما في بيع القن مع المدبر قلت محل الخيار لا يدخل تحت الحكم
فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا الا انه قابل لنقض القاضي
ثم يخرج فيحدث جهالة الثمن وقيل انه اي العام المخصوص يسقط الاحتجاج به اي لا يكون موجبا
للحكم اصلا بل يجب التوقف الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كقول الشارع اقتلوا المشركين ولا تقتلوا
اهل الذمة او مجهولة كما لو قال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم هذا هو القول الثاني وهو مذهب
الكرخي وابن ابان كالاستثناء المجهول يعني تمسكوا بان دليل الخصوص يشبه الاستثناء لان كل واحد
منهما اي من الاستثناء والمخصص لبيان انه لم يدخل تحت الجملة قالوا اذا كان دليل الخصوص مجهولا
يوجب جهالة الباقي واذا كان معلوما يكون معلولا لاستقلاله وكون الاصل في النصوص التعليل فلا يدري كم
فرد من افراد العام خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا ايضا فصار اي دليل الخصوص على هذا القول كالبيع
المضاف الى حر وعبد بثمن واحد فانه باطل لان الحر لم يدخل تحت الايجاب لكونه غير مال فصار العقد
واردا على العبد ابتداء بالحصة بان ينقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا وهو

تبطل لجهالة الثمن وقت البيع فيتم بقوله بثمن واحد لا لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد
بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة ره وقيل انه اي العام بعد الخصوص يبقى كما كان
قبل الخصوص من كونه قطعيا او ظنيا على اختلاف المذهبين اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما اي
دليل الخصوص والناسخ مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل بمنزلة وصف وقابل للتعليل
ثم الدليل الخاص ان كان مجهولا سقط بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للمعلوم فيبقى العام على ما كان
قبل الخصوص وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ ليس يحتمل له فصار كما اذا باع عبدين
بثمن واحد وسمى لكل واحد منهما ثمنا ثم هلك احدهما قبل التسليم الى المشتري يبطل البيع في الهالك
لتعذر التسليم وصح في الحي بالحصة لان الجهالة بامر عارض فكان كالنسخ لان هلاك احد العبدين
بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه لانه يرفعه بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد ثبوته والقول الرابع
وهو مذهب عامة الاصوليين ولم يذكره المصنف هو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا كما قال الكرخي وان كان
معلوما فكالاستثناء والاستثناء لا يقبل التعليل فكذا دليل الخصوص فيبقى العام على ما كان مع القطع
والجواب عن كلا الفريقين ان فيما ذكرتم اعمالا باحد الشبهين واهمالا للآخر فليس احد الشبهين اولى
من الآخر فالعمل بكليهما اولى وعن الرابع ان الاستثناء انما لم يقبل التعليل لكونه غير مستقل بخلاف
المخصص والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى اي يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا او بالمعنى لا غير
اي يكون اللفظ مفردا موضوعا للجمع كرجال مثال العام صيغة ومعنى وكذا نساء وان لم يكن من لفظه
سواء كان جمع قلة او كثرة ومعرفا او منكرا هذا مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف الا ان العموم في
القلة من الثلثة الى العشرة وفي الكثرة الى الكل فان قلت العام عندكم قطعي الدلالة فيما يتناوله
اذا لم يوجد المخصص والجمع المنكر يحتمل كل واحد من الجموع من الثلثة الى غير النهاية فلا يحصل القطع
بالحكم فيما يتناوله لانه ليس بشامل الجميع فضلا عن القطع وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء وهذا
ليس كذلك قلت لا نسلم عدم تناوله بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع سلمنا ذلك لكن القول بكونه
قطعي الدلالة انما يكون في العام المتفق عليه وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبا قطعيا كخصوص العام

الثابت بطريق الاحاد وقد صرح الامام فخر الاسلام بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص الى الثلثة وكذا قال
الزمخشري في نحو مجيء الا بمعنى الصفة انه يجوز الاستثناء في الجمع المنكر وقوم مثال العام بمعناه
وصيغته مفرد ولهذا يثنى ويجمع ويقال قومان واقوام فان قلت لفظ الجمع يثنى ويجمع فيقال جمالان
وجمالات قلت هذا شاذ ومراده ان القوم يثنى ويجمع من غير شذوذ وهو متناول للجميع احاده
ولا بكل واحد فلو قال القوم الذي دخل هذا الحصن فله كذا فدخل واحد لم يستحق شيئا فان قلت
اذا لم يتناوله فكيف صح استثناء الواحد من القوم في قولك جاءني القوم الا زيدا قلت من حيث
ان مجيء المجموع لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من غير ان يثبت لكل فرد
لم يصح استثناء الواحد عنه كما في قولك يطيق دفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح ان يقال
عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع ومن
وما بمعناه في العموم اذا قيل في الشرط من زارني فله درهم فكل من زاره يستحق العطاء واذا قلت
في الاستفهام من في هذه الدار فيقال زيد وبكر وخالد يعد من فيها الى آخرهم واذا قلت في
الخبر اعط من زارني فربما يستحق كل من زاره العطية والخصوص في بعض مواضع الخبر كما اذا قلت
زرت من اكرمني ويريد واحدا بعينه هكذا فسره بعض الشراح ولقائل ان يقول من قد يكون
خاصا اذا كان الشرط كما في قوله من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا على ما نقل من السير الكبير
والاولى ان يقال احتمال العموم والخصوص ثابت في الجميع اما في الخبر فظاهر واما في الشرط فلما نقلنا
من المسألة واما في الاستفهام فان المستفهم بقوله من في الدار يريد واحدا والاصل فيهما العموم
بمعنى الكثير الشائع في استعمالاتهما العموم ومن في ذوات من يعقل يعني وضع من لان يستعمل في ذوات
من يعقل لقوله من قتل قتيلا فله سلبه فان قلت يحتمل ان يكون عاما للعموم صفته وهو القتل
قلت انه ضرب من الاجتهاد وبعض السامعين لم يكن من اهله ومع ذلك فهموا منها العموم كما
اي وضع ما لان يستعمل في ذوات ما لا يعقل حتى لو قيل ما في الدار كان الجواب ان يقال شاة او
فرس ولا يصح ان يقال رجل او امراة فان قلت اذا كانا من محتملات من وما فما المعنى الموضوع

لما قلت وضعها مبهمة في ذوات من يعقل وما لا يعقل وهذا المعنى المبهم لا وجود له في الخارج الا
في ضمن خاص او عام وإذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤوا اعتقوا هذا متفرع على
كون من عامة فان قلت كلمة من عامة وكلمة من في قوله من عبيدي قرينة للخصوص لانه للتبعيض
فكان ينبغي ان يعمل بهما كما عمل بهما ابو حنيفة رح في قوله اعتق من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه
وقال لا يكون له ان يعتق الكل بل لا بد ان يستثني الا واحدا قلت كلمة من في قوله من شاء من عبيدي
للبيان دون التبعيض لانه لما اكد العموم باضافة المشية الى العام صار ذلك دليلا على انه لم يرد
بمن الكلمة التبعيض فحمل على البيان بخلاف قوله من شئت من عبيدي لان المشية اضيفت الى خاص
فلا يدل على تاكد العموم فوجب العمل بهما كذا قال الشراح لكنه ليس بصحيح لان قوله تعالى ومن يشاء الله
يضلله عام مع ان المشية مسندة الى خاص وهو الله تعالى فالاولى ان يقال في الفرق ان من تحتمل
التبعيض والبيان فالتبعيض متيقن على التقديرين ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من
وتبعيض من وكان للبيان لانه لما علق عتق كل واحد بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من
شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي لان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط
معنى التبعيض بالكلية فان قلت هذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة واما على تقدير
الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد
قلت تعلق المشية بكل من الافراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر انه تعلق المشية بالكل ولعل المراد
بقوله البعضية التي يدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكل لا البعضية التي هي اعم من ان يكون
في ضمن الكل او بدونه ولا نسلم ان التبعيض متيقن وان قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت
حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما وهذا متفرع على
كون ما عامة فان قلت على هذا يلزم من قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر وجوب قراءة جميع ما تيسر وليس
كذلك قلنا بناء الامر على تيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد لانه عند الاجتماع يتغلب
متعسرا وما يجيء بمعنى من كما في قوله والسماء وما بناها اي ومن بناها مجازا اليه اشار صاحب

التسهيل بقوله وما في الغالب لما لا يعقل وقلة علويته للحقيقة وكذا من يجيء بمعنى ما كما في قوله تعالى فمنهم
من يمشي على بطنه ويحتمل ما في صفات من يعقل هذا بيان مواضع استعمالها ايضا اي كاستعماله في ذوات
ما لا يعقل نحو ما زيد فيقال في جوابه الكريم او العالم وكل للاحاطة على سبيل الافراد كلمة كل عامة
معناها دون صيغتها يعني يراد كل واحد من افراد النكرة التي اضيف اليها كل كانه ليس معه غيره
فيتناول كل فرد على الاصالة وهي تصحب الاسماء لانها لازمة الاضافة والمضاف اليه انما يكون اسما
فيعمها اي الاسماء ولهذا ان قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق يعم الافراد بحيث يتزوج كل امرأة
ولا يعم الافعال حتى لا يقع الطلاق في المرة الثانية على امرأة واحدة فان دخلت كلمة كل على المنكر
اوجبت عموم افراده كما قلنا وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه حتى فرقوا بين قولهم كل
رمان ماكول وكل الرمان ماكول بالصدق اي يصدق الاول لان جميع افراده ماكول والكذب
اي يكذب الثاني اذ قشره غير ماكول ولهذا قال في الجامع الكبير لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث
ولو قال كل التطليقة يقع واحدة فاذا وصلت بما اي كل بكلمة ما اوجبت عموم الافعال لانه كما
لازم للاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فيدخل ما المصدرية ليصح ان يكون مضافا اليه ويكون
المصدر بمعنى الوقت فمعنى قولنا كلما تزوجت امرأة فهي طالق كل وقت يقع فيه التزوج فتطلق
كل التزوج ولو بعد زوج آخر ويثبت عموم الاسماء فيه اي في كلما ضمنا كعموم الافعال في كل اي
كما يثبت عموم الافعال ضمنا في كل من ضرورة عموم الاسماء قصدا وكلمة الجميع وهذه من العام معنى
توجب عموم الاجتماع اي توجب احاطة الافراد على سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى اذا قال
من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا وفي المغرب النفل بالتحريك ما ينفله الغازي اي
يعطاه زائدا على سهمه فدخل عشرة ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا اي يكونون مشتركين فيه فان دخلوه
فرادى كان النفل للاول لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل لان كلا منهما للاحاطة والشمول
فيعمل بمعنى الكل عند تعذر العمل بحقيقته فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لانه
الجلادة فيه اجل اعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا

استحقوا النفل عملاً بحقيقته فلو دخلوا فرادى استحق الاول منهم عملاً بمجازه واجيب عنه
بان ليس المراد كليهما بل احدهما لان الشرط وهو الدخول اولاً لا يوجد الا في واحد او اكثر فان
وجد في اكثر يعمل بحقيقة الجمع وان وجد في واحد يعمل بمجازه وانما يلزم الجمع ان لو تصور
اجتماعهما ولقائل ان يقول امتناع الجمع انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع ليصح الحمل تارة
على حقيقة الجمع واخرى على مجازه ولا معنى للجمع في الارادة الا ان يثبت الحكم على تقدير وقوع
كل واحد منهما كذلك فالاولى ان يقال الجمع هنا ليس في معناه الحقيقي للقرينة المانعة عن
ذلك وهو ان هذا الكلام ذكر للتشجيع على الدخول اولاً وليس مستعاراً بمعنى كل حتى يستحق كل
واحد كمال النفل عند عدم الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في
الدخول واحداً كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملاً بعموم المجاز وفي
كلمة كل يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولاً فله من النفل كذا فدخل عشرة يجب لكل واحد
منهم النفل التام لانها للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس
معه غيره وهو الاول في حق من يخلف عن الناس ولم يدخل فلو دخل عشرة فرادى فرادى
كان النفل للاول خاصة لانه للاول من كل وجه فسقطت عن كلمة كل الاحاطة لانها تحتمل
الخصوص وفي كلمة من يعني اذا قال من دخل هذا الحصن اولاً فله من النفل كذا فدخل عشرة
بطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق فلا قرين بمن سقط عموم من لان الاول محكم للفرد السابق
فحمل المحتمل على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد فبطل فان قلت في صورة
كل من دخل اعتبر كل من الداخلين اولاً بالنسبة الى من تخلفه لم يعتبر هكذا في صورة من
دخل قلت لان قوله من دخل يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي وفي صورة كل من دخل لم يمكن
لان لفظة كل دخل على من فاقتضى التعدد في المضاف اليه والاول الحقيقي لا يكون متعددا
فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف فان قلت هذا يقتضي انهم ان دخلوا
فرادى يستحق كل منهم النفل لدخوله تحت عموم هذا المجاز قلت قيد عدم المسبوقية

بالغير مراد في دخولهم فرادى فلا يصدق الا على الاول خاصة والنكرة في موضع النفي تعم لما فرغ
عن بيان العام وضعاً شرع في بيانه بدليل خارجي والعموم يكون تارة على سبيل الوجوب وذلك
اذا دخل النفي عليها وتضمن من الاستغراقية نحو لا رجل في الدار فانه لنفي الجنس وتارة على سبيل
الجواز وذلك اذا لم يتضمن من الاستغراقية ويكون لنفي واحد من الجنس وهذا القسم تارة يعم
كقوله تعالى لا بيع فيه ولا خلة فيمن قرأ بالرفع فانه عام وتارة لا يعم كما في قولك ما رأيت رجلاً
بل رجلين والدليل عليه الاجماع على ان كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد وانما صح ذلك اذا كان
نفي النكرة للعموم ووقوع قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً رداً لما قالت اليهود
ما انزل الله على بشر من شيء ولو لم يكن هذا الكلام مفيداً للعموم والسلب الكلي لما كان الايجاب
الجزئي رداً عليهم لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي وفي الاثبات تخص لان النكرة
تدل على فرد ولم يقترن بها ما يوجب العموم لكنها اي النكرة المثبتة مطلقة قيل المطلق هو
الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة والنكرة دالة على الوحدة فلا يكون
مطلقة قلنا لا فرق بين المطلق والنكرة في اصطلاح الاصوليين وتمثيلهم المطلق
بالنكرة في كتبهم مشعر بعدم الفرق بينهما وعلى تقدير الفرق يمكن ان يقال لم يرد المصنف بالمطلق
ههنا ما هو المصطلح اذ لو اراد لقال لكنها مطلق لان التاء لا تدخل على المطلق المصطلح لانه
صار لقباً فخرج من الوصفية بل اراد من المطلقة ما يراد من النكرة وهو الدال على فرد بعينه
وعند الشافعي تعم ولقائل ان يقول نقل عن الشافعي في احتمال الامر التكرار انه مشتمل على
المصدر وهو نكرة في موضع الاثبات وهي توجب الخصوص على احتمال العموم ونقلوا عنه
ههنا انه يوجب العموم فاختلف النقلان تنافياً والاكذب احدهما تمسك بقوله تعالى انما قولنا
لشيء اذا اردناه فان الشيء مثبت شامل لجميع الاشياء لشمول قدرة الله تعالى جميعاً جوابه ان
في قوة النفي والاثبات معناه ليس قولنا لشيء اذا اردنا ايجاده الا قولنا كن وما قاله
بعض الشارحين سمى الشافعي المطلق عاماً على اصطلاح المنطقيين فظن علماؤنا انه اراد

اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه فلا يخفى ضعفه حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار
اى في كفارة الظهار في قوله فتحرير رقبة خصت منها الزمنة والمجنونة والعمياء والمدبر
بالاجماع ولولا انها عامة لما خصت فتخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل قلنا ان
اردت من العموم انها صالحة على سبيل البدل فلا نزاع فيه وان اردت التناول على سبيل
الاجتماع فهو فاسد اذ لو كان كذلك لزم ان لا يخرج عن العهدة الا باعتاق كل الرقاب واما
عدم جواز الزمنة ونحوها فليس باعتبار التخصيص بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية كما ذكرها
الشيخ كما في الصحاح ولم يتناول الزمنة واما عدم جواز المدبرة فلان الملك فيها ناقص
اعترض على مذهبنا الامام الغزالي بان اسم الرقبة ينطلق على المعيبة انطلاقه على السليمة
ولو كان اسم الرقبة للمعيبة مجازا لكان تسميتها آدميا مجازا وبانهم اجازوا مقطوع اليد في
التكفير ولم يجوزوا الاخرس وكيف يرجو الخلاص من هذا التخبط ذو فهم الى هنا كلامه ويمكن
ان يجاب عنه بانه ليس مرادهم منه ذلك انها حقيقة في الكامل مجاز في الناقص بل هي حقيقة فيهما الا انه
يتناول الكامل مقتصرا عليه من جهة ان المطلق ينصرف الى الكامل مجازا وعن الثاني اذ فائت
جنس المنفعة وهو البطش معدوم من وجه فيتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس بفائت
جنس المنفعة لوجود احدهما حتى لو قطعتا لا يجوز بخلاف الاخرس فانه فائت جنس المنفعة
وهو التكلم فلا يندرج تحت المطلق واذا وصفت النكرة في موضع الاثبات بصفة عامة تعم
فان قلت مقتضى الوصف التخصيص والتقييد سواء كان في النفي والاثبات فان قولك رايت
رجلا عالما اخص من رايت رجلا فكيف عمت بالصفة قلت المراد العموم في الجملة وذلك
لانها في الخصوص بوجه فالنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد
عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد وعموم الصفة اتصاف كل فرد من افراد نوع الموصوف
به من غير ان يختص بواحد فان قلت لم جعل الموصوف عاما بعموم الصفة ولم يجعل
الصفة خاصة بخصوص الموصوف وكان هذا اولى لان الموصوف اصل والصفة تابعة قلت

الظاهر ان يقول معدوم من كل وجه ... المطلق

الموصوف خاص لكن قابل للعموم بقرينة وهو محتمل له والصفة محكمة في كونها عامة فحمل المحتمل على المحكم اولى و
ذكر في شرح المغني الهندي ان عموم النكرة حاصل قبل الموصوف بصفة عامة على سبيل البدل دون الشمول الى
هنا كلامه وفيه نظر لان عموم البدل للنكرة حاصل قبل الاتصاف بها فلو كانت بعد كذلك لكان الوصف
لغوا ولكنه عام بالاتفاق كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا فان له ان يكلم بجميع رجال الكوفة
ولو قال الا رجلا بدون الصفة فله ان يكلم بواحد سواء كان من الكوفة او غيرها حتى لو تكلم باثنين يحنث
والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه فانه لا يصير موليا لان المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان
في كل يوم ولو قال الا يوما بدون الصفة يصير موليا بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك
اليوم قيد الصفة بكونها عامة لانها لو كانت خاصة كما اذا قال والله لا اضرب الا رجلا ولذي لا نعم
اعلم ان هذا الاصل اكثري عن الوقوع بحسب اقتضاء المقام والا فالنكرة قد تعم بدون الصفة كما في قولنا تمرة
خير من جرادة وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لا اتزوجن امراة كوفية بل يتزوج امراة واحدة ومثل
قولك لقيت رجلا عالما فيل هذا الحكم يختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اى دون ما عداها ووجه عمومها بعموم
وصفها ان النكرة اذا كانت موصوفة فالاستثناء يكون باسمه فيتناول واحدا او لهذا اى ولكون النكرة تعم
بالصفة العامة قال علماؤنا اذا قال اى عبيدي ضربك فهو حر فضربوه معا او متفرقا انهم يعتقون عليه
واذا قال اى عبيدي ضربته فهو حر فضرب المخاطب الجميع مترتبين عتق الاول لعدم المزاحم او دفعة
عتق واحد منهم والخيار للمولى في تعيينه المراد من النكرة هنا ما فيه ابهام اعم من النكرة الشائعة ومن المعرفة
الغير المعينة كقولهم المراة التي اتزوجها طالق ووجه الفرق ان ايا وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي
الثاني قطع عن الوصف لان الوصف اسند الى المخاطب الى النكرة التي تناولها اى وهذا الفرق مشكل
لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في الصورتين لان الجملة صلة او فعل شرط لاتفاق النحاة ان ايا
هنا موصولة او شرطية وان اريد به الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت
الاول بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف
تحكم الا يرى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه اسند الى

ضمير المتكلم دون يوم آجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب قايم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع
قيام الوصف بشخصين والمفعول به فضلة بحيث ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره بالتعميم بخلاف
المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصف بصفة عامة مع ما بين الزمان والفعل من التلازم ولقائل ان يقول
الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار وصف
له فلا امتناع في قيام الاضافيات بالمتضايفين والمتعدى يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود والى
المفعول فيه في الوجود وانتفاء الربط لا ندل لا خذ والفاعل ايضا ضروري فينبغي ان يظهر اثره في التعميم وكونه غير
فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها ويمكن ان يقال في الفرق ان ثبوت هذا العموم ليس بوضعي بل مستفاد
من خارج وفي الصورة الاولى لما تعلق في عتق كل على ضربه توفر الداعي لان الطبيعة مجبولة على الخلاص
عن الرقية فاعتبر العموم وفي الصورة الثانية لما تعلق العتق بضرب المخاطب والانسان فلا يسعى في ادخاله
مال الغير على العموم بل يبقى واحدا للحاجة الاصلية الى ذلك لان الانسان مجبول على الامساك لان اصله التراب
وفيه يبس وقبض وامسك والله اعلم وكذا اي كالوصف العام في افادة العموم اذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل
التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم اي عموم الجنس وهو مختار صاحب التقويم وفخر الاسلام فيحتمل الكل و
الادنى بطريق الحقيقة لوجود الحقيقة فيهما لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى لتيقنه ويحتمل الكل بدليل
فاذا حلف لا يتزوج النساء حنث بتزوج امراة واعترض عليه بانه يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال
واللازم منتف اجماعا وبان كلامهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم يلزم ان يكون بيان تغيير لاحد المحتملين
وقد اجمعت الائمة انه تاكيد وبان المعرف باللام ان كان عاما فينبغي ان يتناول الكل عند الاطلاق محتملا
للادنى كما هو موجب سائر الفاظ العموم وان لم يكن عاما لا يصح عده من دلائل العموم قال الشيخ عبد العزيز
لم يتضح لي سر هذه المسئلة واختار قول جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة وهو انها تفيد عموم الاستغراق
سواء كانت داخلة على المفرد او الجمع لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل
اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الجنس والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق
الجنس فحيث لا عهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا اوذهنا فحمل اللام على ذلك البعض

اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن واذا لم يحتمل العهد فالاستغراق متعين ولهذا حمل اللام
في قوله تعالى السارق والسارقة وقوله ان الانسان لفي خسر على الاستغراق بالاجماع الا ان يدل القرينة على ان
اللام لتعريف الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او على ان البعض مراد كما في قوله لا اتزوج النساء
حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت اللام على الجمع عملا بالدليلين يعني لو بقي الجمع على جمعيته يبطل معنى
التعريف بالكلية اذ لا عهد في اقسام الجموع ليحمل اللام عليه ولا يمكن حمله على تعريف الماهية لان الجمع وضع
للافراد لا للماهية فيحمل على الجنس مجازا لان اللام التعريف المحلى بلام الجنس لم يبطل معنى الجمعية بالكلية اذ في
الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا لان كل جنس له افراد خارجا او ذهنا وكان اعتبار الجنس
اولى لان فيه جمعا بين المعنيين فيحنث بتزوج امراة اذا حلف لا يتزوج النساء فان قلت لم لم يجعل
اللام لاستغراق الجمع قلت لو حمل عليه لكان اقل افراده ثلاثا ولا يتناول الواحد والاثنين وليس كذلك
لان عدم الحل في قوله تعالى لا يحل لك النساء في المحيض لا يختص بالجمع بل يتناول الواحد فعلم ان عمومه عموم
الجنس او النكرة اذا اعيدت بلا ذكر النكرة وافادتها العموم اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت
معرفة كانت الثانية عين الاولى كقوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيد
نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو انصرفت الى الاولى لتعينت نوع تعيين فلا يبقى نكرة والفرض خلافه
كاليسرين في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية
عين الاولى كالعسرين فيه وهو معنى قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين قال فخر الاسلام في اصول الاية
من هذا القبيل نظائرها لا يحتمل هذا المعنى كالاصل في قولنا ان مع الفارس رمحا ان يكون معه رمحان
بل هذا من باب التاكيد فان قلت اذا حمل على التاكيد فما وجه قول ابن عباس قلت كانه قصد باليسرين
في قوله يسرا من معنى التفخيم فيتناول يسر الدارين وذلك يسران في الحقيقة واذا اعيدت نكرة كانت الثانية
غير الاولى لما ذكرنا انها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعيين فلا يبقى نكرة والفرض خلافه فاعلم
ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القراين والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة
كقوله تعالى هذا كتاب انزلناه اليك الى قوله انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة

نكرة في المعنى كقوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا فانه اذا عرف الجنس صح

الا مع الفارس رمحا ع

كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله
وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة
صح

مع المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد وما ينتهي اليه الخصوص اي المقدار الذي يصح انتهاء التخصيص اليه
نوعان احدهما الواحد فيما هو فرد بصيغته اي ذلك في العام الذي يطلق على الواحد وما فوقه كالطائفة
ومن وما واسم الجنس المعرف باللام او ملحق به اي فيما هو ملحق بالعام الذي صيغته فرد كالمرأة و
النساء والرجال وغيرهما من الجموع المعرفة باللام الملحقة باسم الجنس المفرد والثلثة اي النوع الثاني الثلثة
فيما كان جمعا اي ذلك في العام الذي يكون جمعا صيغة ومعنى كرجال وعبيد او معنى لا صيغة كقوم ورهط
فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى الثلثة لان ادنى الجمع ثلاثة باجماع اهل اللغة لانهم اجمعوا على ان الالفاظ
ثلثة اقسام آحاد ومثنى ومجموع ولكل واحد صيغة على حدة وقال بعض اصحاب الشافعي ومالك اقل الجمع
اثنان كقوله تعالى هذان خصمان اختصموا جوابه ان يقال المراد طائفتان خصمان وقوله عم الاثنان
فما فوقهما جماعة محمول على المواريث هذا جواب عن تمسكهم بهذا الحديث لان للبنتين الثلثين كما للبنات
ثبت هذا الحكم لقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان وثبت بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين
الآية ان ليس فوق الاختين اكثر من الثلثين فعرفنا ان للاختين حكم الجمع في الاخوات ولما كان للاختين
الثلثان مع ان قرابتهما قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة جزئية كان
اولى والوصايا كما اذا اوصى بثوب على اخوة زيد وكان له اخوان فهو لهما بالاجماع لان الارث فرض
والوصية نافلة وهما بعد الموت فكانت الوصية تبعا للارث كما كانت النوافل تبعا للفرائض او على سنة
تقدم الامام فان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلث لاحراز فضيلة الجماعة وانما حمل
على ما ذكرنا لانه عم مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات والتقدم سنة كون المصلين جماعة لا سنة
كون المقتدين جماعة بخلاف الجمعة حيث شرط لصحة ادائها ثلثة سوى الامام بدليل قوله تعالى فاسعوا
الى ذكر الله فلا بد من الذاكر وهو الخطيب وثلثة سواه بقوله تعالى فاسعوا واما المشترك اي المشترك فيه — المشترك
لان المفهومات مشتركة والصيغة مشتركة فيها مجازا ولا افرادا اراد منها فردين فصاعدا ليتناول
القرء فانه مشترك بين المعنيين مختلفة الحدود واحترز بها عن العام على سبيل البدل احترز به عن
الشيء فانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول سمي من حيث انها مشتركة في معنى الشيئية

وهو الثابت في الخارج وله اعتباران اعتبار من حيث الموجودية واعتبار من حيث اختلاف الافراد
فباعتبار الاول مشترك معنوي وهو مختار فخر الاسلام وباعتبار الثاني مشترك لفظي كالقرء وهو
مختار صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله في العام متفقة الحدود
احد الامرين اما ان يتناول اللفظ افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد متفقة الحقائق او يتناول افرادا
باعتبار معنى لكن الافراد مختلفة الحقائق كالقرء بضم القاف وفتحها الموضوع للحيض والطهر وحكمه
التوقف فيه اي في المشترك من غير اعتقاد حكم معلوم حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما بشرط التامل
ليترجح بعض وجوهه للعمل به اي المشترك كما تامل علماؤنا في لفظ القرء فوجدوه دالا على الجمع كما يقال
قرأت الشيء اي جمعته وعلى الانتقال ايضا كما يقال قرأ النجم اذا انتقل وكلاهما موجود في الحيض لانه هو
الدم المجتمع في الرحم ومنتقل من الطهر الى الحيض لانه هو الاصل والحيض عارض كذا قال الشراح ولقائل
ان يقول هذا الاستدلال انما يستقيم اذا كان القرء بمعنى المفعول اما اذا كان بمعنى الفاعل اي الجامع
فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر احق به وكذا الانتقال كما يكون من الطهر
الى الحيض يكون من الحيض الى الطهر لا يقال الطهر اول المنتقل عنه فكان اولى بهذا الاسم لان المراد من الطهر
الطهر الشرعي وهو لا يكون اول المنتقل عنه لتوقفه على الحيض فان قلت اذا ثبت الرجحان من حيث اصل
التركيب لا يكون مشتركا لان المشترك ما لا يكون رجحان لاحد معنييه على الآخر لغة قلت القرء ههنا
اسم جامد ليس بمصدر ولا صفة لانه اسم للدم او الطهر واعتبار كونه في الاصل مصدرا او مستعملا
في اي معنى انما يكون بالتامل وهو لا يمنع كون المشترك متساوي الدلالة والاولى ان يستدل على كون القرء
للحيض بقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض لانه تعرض عند ذكر الخلف الياس من الحيض دون الطهر فعلم
ان المراد في الاصل هو الحيض ولا عموم له اي للمشترك عندنا يعني لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد
وقال الشافعي يجوز ان يراد من المشترك كلا معنييه عند التجرد من القرائن ولا يحمل على احدهما الا
بقرينة والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ومحل النزاع ارادة كل واحد
من معنييه على ان يكون مرادا ومناطا للحكم واما ارادة كليهما فغير جائز اتفاقا والفرق بينهما ان في اعتبار

المعية يصير كل واحد من معنييه جزء المعنى وفى عدم اعتبارها يصير كل واحد كانه هو المعنى بتمامه
مثاله قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم فان المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو المالية
فرجح محمد والشافعى المثل صورة لانه ابعد عن المخالفة التى هى ضد المماثلة وابو حنيفة وابو يوسف
رجحا المثل معنى لانه مراد فيما لا مثل له صورة بالاجماع فلو اريد المثل صورة يلزم تعميم المشترك وهذا
انما يلزم محمدا لا الشافعى فانه يلتزمه متمسكا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى والصلوة من
الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار فتعين ارادة المعنيين جوابه منع كون الصلوة مشتركة بين
الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت من اهل اللغة بل حقيقة فى الدعاء وهنا لم يمكن ان يحمل على الدعاء
فحمل على الاعتناء بشان النبى عم واظهار الشرف مجازا اطلاقا للملزوم على اللازم اذ الاستغفار والرحمة
يستلزم الاعتناء وما قاله قوام الدين الاتقانى فى شرح المنار بان تقدير الآية ان الله تعالى
يصلى وملائكته يصلون فلا تعم المشترك ففاسد لانه حذف بلا دليل اذ يصلون لا يصلح ان يكون دليلا
على يصلى لانه ليس بمعنى يصلون ولهذا لا يقال زيد وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب
اذا كان المراد من احدهما الضرب فى الارض اى السفر ومن الآخر استعمال آلة الضرب وكذا ان المشترك
اما ان يستعمل فى المجموع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول غير جائز لانه غير موضوع للمجموع
باتفاق ائمة اللغة وكذا الثانى اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين قال صاحب
التنقيح لانه يلزم ان يكون اللفظ مستعملا فى المعنى الحقيقى وهو كل واحد منهما والمعنى المجازى وهو المجموع
فان قلت معنى عموم المشترك ان كل واحد من المعنيين مراد موضوع له لا انه جزء من المجموع فلا
مجازية قلت الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به غيره عند الاستعمال فاعتبار وضعه
لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة واعتبار وضعه للآخر يوجب عدم ارادته فيلزم ان يكون كل
واحد منهما مرادا وغير مراد فى حالة واحدة وهو باطل فلا بد ان يكون بين المعنيين علاقة و
يراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر مما يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ولقائل
ان يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين بعموم المشترك فلا يكون حجة عليهم ونقول

كون كل واحد من المعنيين موضوعا من غير اشتراط انفراد واجتماع يستعمل تارة فى هذا المعنى
من غير استعماله فى الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فى الحالين نفس الموضوع له
فيكون حقيقة ويقول معنى تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ منفردا لذلك المعنى من بين الالفاظ
كما يقال اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة فلا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى و
اما الماول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراى اعترض عليه بان تقييد حد الماول
بقوله من المشترك وبقوله بغالب الراى ليس بصحيح لانهما ليسا بلازمين للماول لوجوده بدونهما
فان الخفى والمشكل والمجمل اذا زال الخفاء عنها بدليل ظنى كخبر الواحد والقياس سمى ماولا
وكذا الظاهر والنص اذا حملا على بعض وجوههما يصير ان ماولين بلا خلاف مع ان القيدين
منتفيان واجيب عنه بان المراد من المشترك اللغوى وهو ما فيه خفاء ومن قوله بغالب
الراى ما يوجب الظن اعم من ان يكون رايا او خبر الواحد فيدخل جميع اقسامه فيه ولقائل
ان يقول المراد من المشترك الاصطلاحى لان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى
فيكون التعريف لنوع من الماول وهو الماول من المشترك لا المطلق الماول لانه فى بيان اقسام
النظم صيغة ولغة وما عدا الماول من المشترك ليس منها لانه يتغير دلالته الوضعية بالتاويل
فان قوله عم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلوة و
بالتاويل لحمل على الوقت تغيرت بذلك الدلالة فلا يكون بعد التاويل من اقسام النظم بخلاف
الماول من المشترك فان القرء بعد ان ترجح ارادة الحيض منه يكون دالا على الحيض بالوضع كما كان
قبله فان قلت فى الماول يتبين المراد بالراى وكيف يدخل فى اقسام النظم قلنا اثر الراى
فى اظهار المراد من المشترك وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الراى اعلم ان
ترجح بعض وجوه المشترك قد يكون بالتامل فى صيغته كالقرء وجدناه دالا على معنى الجمع
فحملناه على الحيض وقد يكون بالنظر الى سياقه فانا اذا نظرنا الى لفظ ثلثة فوجدناه دالا
على عدد معلوم فحملناه على الحيض لئلا ينتقص منها كما قررناه فيما سبق وقد يكون بالنظر

الى سياقه وهو آخر الكلام كقوله تعالى احلنا دار المقامة من فضله وقوله احل لكم ليلة الصيام الرفث
فالاول من الحلول بدليل دار المقامة والثاني من الحل بدليل الرفث فان قلت في المأول لا بد
من اعتبار شيء آخر غير الوضع والنظم ما يكون دلالته على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر
قلت لا نم فان وجوه النظم اي طريقه اعم من ان يكون باعتباره في نفسه او بالنظر الى
غيره وحكمه العمل به اي حكم المأول وجوب العمل به على احتمال الغلط والسهو كمن وجد
ماء فغلب على ظنه طهارته يلزمه التوضي به على احتمال الغلط حتى لو تبين بعد ذلك نجاسته
لزمته اعادة الصلوة لان التأويل ان ثبت بالرأي فلا حظ له في اصابة الحق حقيقة وان
ثبت بخبر الواحد فيكون الثابت به ظنيا لا قطعيا واما الظاهر فاسم لكلام وفيه اشارة
الى ان الظاهر من اقسام النظم لكنه متعلق بالمركبات ظهر المراد به اي بالكلام اراد بالظهور الظهور
اللغوي وهو الوضوح لئلا يلزم تعريف الشيء بنفسه وعلى ان الظاهر علم فلا يكون المعنى ملتفتا
اليه للسامع اذا كان من اهل اللسان بصيغته اي بسماعها احترز به عن الخفي والمشكل فان
المراد منهما بعد السماع موقوف على الطلب والتأمل وعن النص ايضا فان الظهور فيه بمعنى في
المتكلم لا بنفس الصيغة كقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا فهو الظاهر في الاحلال و
التحريم فان قلت كان ينبغي ان يقول ويكون محتملا للتأويل والتخصيص حتى يخرج عنه
المحكم قلت لم يذكره اكتفاء بذكره في تعريف المحكم وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل
الظن عند بعض لانه يحتمل المجاز وعلى سبيل القطع عند عامة المتأخرين اذ لا اعتبار لاحتمال
غير ناش من دليل حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر واما النص فما ازداد وضوحا
على الظاهر يعني يفهم معنى لم يفهم من الظاهر بمعنى من المتكلم اي بان يكون المعنى الزائد غرض
المتكلم والكلام سوق له بقرينة لا في نفس الصيغة يعني لا يكون في اللفظ ما يدل عليه وضعا
مثاله قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فهم منه معنى اباحة النكاح
وبيان العدد والكلام سيق للمعنى الثاني يدل عليه سياق الآية وهو قوله تعالى فان خفتم ان

لا تعدلوا فواحدة فالآية ظاهرة في الاباحة نص في العدد اعلم ان الشراح ذكروا ان السوق شرط
في النص وعدمه شرط في الظاهر وقالوا في الفرق بينهما لو قيل رأيت فلانا حين جاء في القوم
كان قوله جاء في ظاهرا لكون مجيء القوم غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاء في القوم
كان نصا لكونه مقصودا قال صاحب الكشف هذا الكلام حسن لكنه مخالف لعامة كتب
الاصول لانهم ما فرقوا في امثلة الظاهر بين المسوق وغيره ولو كان عدم السوق شرطا
في الظاهر لما غفل عنه الكل عادة ولقيدوا في حده بهذا القيد وذا ليس زيادة النص
على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا بل المراد بازدياد وضوحه ان يفهم منه معنى لم يفهم من
الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سباقا او سياقا تدل على ما قلناه ولنا ان نقول قوله لمعنى
من المتكلم اعم من كونه قرينة نطقية او سوق كلام او غيره ولا دلالة للعام على الخاص وايضا
لو كان زيادة وضوحه بانضمام قرينة نطقية تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى لم يبق محتملا
لما هو في حيز المجاز لتعين المراد به ولا نم انه غفل عنه الكل فان فخر الاسلام وصاحب
المنتخب قالا في الآية المذكورة نص في بيان العدد لانه سيق الكلام له وهذا يقتضي ان يكون
عدم السوق شرطا في الظاهر والا لما صح تعليلهما وانما لم يذكروا عدم السوق في الظاهر اعتمادا
على كونه مفهوما من تعريف النص وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تأويل وهو حمل الكلام
على غير الظاهر وهو اي ذلك التأويل في حيز المجاز وانما قال في حيز اشارة الى عدم الانحصار
في المجاز بل قد يكون بطريق التخصيص وغيره والى ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه
قطعيا كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية فيما تناولت وانما ذكر الاحتمال
المذكور في النص دون الظاهر لان النص لما احتمل ذلك مع انه اوضح من الظاهر فلان يحتمل
الظاهر اولى واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل و
التخصيص سواء كان ذلك بمعنى في النص بان كان مجملا فلحقه البيان القاطع وهو المسمى ببيان
التفسير او في غيره بان كان عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير

كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص وارادة
البعض فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال وصار نصا فان قلت اذا لم يحتمل التخصيص وكيف يجوز
الاستثناء بقوله الا ابليس قلت الاستثناء انما يفيد التخصيص لو كان متصلا واستثناء
ابليس منقطع لانه جني ولكنه يحتمل التأويل وهو الحمل على التفرقة فبقوله اجمعون انقطع ذلك
الاحتمال فصار مفسرا كذا قيل ولقائل ان يقول سوق الكلام لبيان سجودهم فصار نصا في كلهم
لا ظاهرا وحكمه وجوب العمل به قطعا لكنه على احتمال النسخ فان قلت فيه خبر لا يحتمل النسخ لانه
يفضي الى الكذب او الغلط فلا يكون مفسرا قلت المفسر يحتمل النسخ من حيث هو مفسر وعدم احتمال
النسخ انما نشأ من كونه خبرا لا من حيث انه مفسر فلا يضرنا في التمثيل كذا قيل وفيه نظر لانه يدخل بهذا
المثال في تعريف المحكم اعلم ان ظهور المراد على مراتب ظهور مع احتمال الغير احتمالا بعيدا او
ظهور معه احتمال الابعد وظهور بلا احتمال للغير اصلا فالظاهر في المرتبة الاولى والنص في
المرتبة الثانية والمفسر في المرتبة الثالثة ولا مرتبة فوقها في الظهور والمحكم في هذه المرتبة
الا انه اقوى من المفسر حيث لا يقبل النسخ والتبديل كما لا يقبل التخصيص والتأويل واما المحكم
فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل فيتمن احكم معنى منع فاستعمل بمعنى ثم انقطاع
احتمال النسخ قد يكون بمعنى في ذاته كالآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته ويسمى محكما لعينه
وقد يكون لانقطاع الوحي بموت النبي عم ويسمى محكما لغيره وحكمه وجوب العمل به من غير
احتمال لما فرغ من بيان كل واحد من هذه الاقسام بين نظير كل واحد فقال كقوله تعالى
احل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في الاحلال والتحريم نص
في بيان التفرقة بين البيع والربوا لان الكفار كانوا يدعون حل الربوا ويقولون انما البيع
مثل الربوا فرد الله ذلك وقال احل الله البيع وحرم الربوا فبينهما فرق فسجد الملائكة كلهم
اجمعون مثال للمفسر ان الله بكل شيء عليم نظير للمحكم فان الدلائل القطعية قد دلت على ان هذا
وصف دائم لا يحتمل السقوط بحال ويظهر يعني كل من هذه الاربع موجب للحكم قطعا لكن يظهر

المحكم

التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى يعني ليصير الظاهر متروكا عند معارضة
النص فيكون النص راجحا وكلاهما متروكين عند معارضتهما المفسر والمفسر متروكا عند معارضة
المحكم فان قلت التعارض انما يكون عند تساوي الحجتين المتنافيتين في القوة فعند رجحان
احدهما كيف يتحقق التعارض قلت التعارض الموجب للتساقط يكون كذلك لا مطلق التعارض فانه
عبارة عن تقابل الحجتين بان يقتضي احدهما خلاف ما يقتضيه الاخرى سواء كانتا متساويتين او لا
مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
مثنى وثلاث ورباع فالاول ظاهر في اباحة النكاح ويقتضي حل الخامسة والثاني نص في بيان العدد
وهذا يقتضي حرمة الخامسة فلما تعارضا رجح النص لقوته فان قلت معنى مثنى اثنان اثنان
وثلاث ثلثة ثلثة فلم اختار لفظ مثنى وثلاث ولم يقل اثنين وثلاثة ولا يجوز للحر الا اثنان او
ثلاث او اربع ولم ذكر بالواو ولم يذكر باو والواو تقتضي ان يكون له ولاية الجمع بين هذه المذكورات
وليس كذلك قلت الخطاب للجميع والمفهوم من هذا الترتيب ان يكون لكل واحد ولاية الجمع بين ثنتين ثنتين
او ثلاث او اربع كما يقال اقتسموا هذه الدراهم ثنتين ثنتين او ثلثة ثلثة والمفهوم منه ان ياخذ كل
واحد درهمين او ثلثة ولو قال درهمين لم يفهم هذا المعنى ومثنى نصب على الحال يعني فانكحوا الطيبات
لكم معدودات بهذا العدد والجواب عن الثاني انه لو ذكر او لكان مفهومه ان يقتصر كل واحد من
الناكحين على احد من الاعداد والمراد ان يكون له ان ينكح ثنتين ان شاء وثلثا ان شاء واربعا
ان شاء بدون التجاوز عنها وهذا المراد لم يفهم الا بالواو وما قال المصنف في شرحه من ان الواو في
مثنى وثلاث ورباع بمعنى او فبعيد عن التحقيق لما عرفت من فائدة ذكر الواو ومثال التعارض بين
النص والمفسر قوله عم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص مبني لايجاب الوضوء لكل صلوة وسوق
الكلام له لكنه يحتمل التأويل بان يراد من الصلوة وقتها كما يقال آتيك لصلوة الظهر اي لوقتها وقوله
عم المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر لانه لا يحتمل التأويل فتعارضا فترجح المفسر على النص
حتى قلنا انه اذا تزوج امراة الى شهر انه متعة لا نكاح هذا مثال التعارض بينهما من السائل لان قوله

تزوجت نص في النكاح ولكن احتمال المتعة قائم دقوله الى شهر مفسر في المتعة اذ النكاح لا يقبل
التوقيت فيرجح المفسر ولقائل ان يقول في التعارض بينهما نظر لانه يقتضي كلا منهما مستقلين
وهنا ليس كذلك اد معناه انه دائر بين ان يكون نكاحا او متعة قال بعض الشراح مثال التعارض بين
المفسر والمحكم ما وجد في النصوص ويمكن ان يمثل ذلك بقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه ظاهر في معناه
بالنظر الى عارف اللسان من غير تامل نص من حيث ان الغرض من سوق الكلام ايجاب الصلوة مفسر
من حيث انها كانت مجملة فسرها النبي عم بقوله وفعله ثم هي كانت تحتمل ان لا يتكرر وجوبها
لان الامر لا يقتضي التكرار وقوله ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا
يقتضي التكرار وهو محكم في التوقيت فترجح على ذلك واما الخفي اعلم ان هذه الاقسام اضداد
تقابل الاقسام المذكورة فالخفي ضد الظاهر والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر والمتشابه ضد
المحكم والغرض من ذكر هذه الاقسام توضيح الاقسام المذكورة ولهذا قال فيما سبق القسم الثاني
في وجوه البيان وهي اربعة ولم يقل ثمانية فما خفي مراده بعارض يعني صيغة الكلام تكون ظاهرة المراد
بالنظر الى موضوعها اللغوي لكن خفي بسبب عارض نذكرها ان شاء الله تعالى غير الصيغة بالجر لا يصلح
ان يكون صفة لعارض لانه احترز به عن المشكل والمجمل والمتشابه فيفهم منه ان الخفاء في هذه الثلثة
بعارض هو الصيغة وهو فاسد بل هو بدل من قوله بعارض اي بسبب غير الصيغة وعبارة شمس الائمة
وهي ما خفي مراده بعارض في غير الصيغة اظهر ومعنى الاحتراز بها اي بين وجوه الخفاء في
هذه الثلثة لعارض في الصيغة وهو دقة المعاني او الاستعارة البديعية في المشكل او ازدحام
المعاني وتواردها على اللفظ من غير رجحان في المجمل وكذلك التشابه ونظير الخفي المختفي في المدينة
بنوع حيلة عارضة من غير تغيير زيه وهيئته لا ينال الا بالطلب ليس هنا من ثمة للحد بل هو
علامة للخفي وتاكيد للخفاء اذ لولا الخفاء لما احتيج الى الطلب فيكون الظاهر والخفي وجوديان منها فان
على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف فيكون التضاد بينهما حقيقيا وفيه نظر لان اجتماع الضدين
على موضوع واحد محال وههنا اجتمعا فان لفظ السارق ظاهر فيما وضع له خفي في حق الطرار

متعة
يكون ترجيحه
محتمل
الخفي

والنباش كما سنبين قيل بينهما تضايف لان الظهور لا يعقل الا بالنسبة الى الخفاء وكذا عكسه وحكمه اي
حكم الخفي النظر فيه ليعلم ان خفاءه لمزية اي لزيادة المعنى فيه او نقصان فيظهر بالنصب عطف على
ليعلم المراد كاية السرقة وهي قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما السرقة اخذ مال معتبر
شرعا من حرز اجنبي لا شبهة فيه خفية وهو قاصد للحفظ في نومه او غيبته واحترزنا بالقيد
الاول عما دون نصاب السرقة وبالقيد الثاني عن الاخذ من غير حرز وبالقيد الثالث عن ذي
الرحم المحرم وبالرابع عما يكون فيه شبهة كالاخذ من شركة للسارق وبالخامس عن الانتهاب والغصب
وبالسادس عن النبش وبالسابع عن الطر فانها خفية في حق الطرار الطر اخذ مال الغير وهو يقظان
حاضر قاصد لحفظه بضرب غفلة منه والنباش النبش اخذ كفن الميت بعد الدفن وهنا يقتضي ان يكون
فعل الطر والنبش غير فعل السرقة واختفى حكم السارق في حقهما بعارض فيهما وهو اختصاصهما
باسم آخر يعرفان به فطلبنا فوجدنا معنى السرقة كاملا في الطر ناقصا في النبش فاثبتنا حكم
السرقة في الاول دون الثاني لان الحكم اذا ثبت في الادنى يثبت في الاعلى بالطريق الاولى ونقصان
فعل السرقة في النبش صار شبهة والحد يسقط بالشبهة ولو كان القبر في بيت مقفل اختلف فيه
المشايخ والاصح انه لا يقطع سواء نبش الكفن فيه او سرق مالا آخر لان بوضع القبر في البيت
اختلت صفة الحرزية فيه اعلم ان النباش يقطع عند ابي يوسف والشافعي لقوله عم من نبش
قطعناه ولنا ما روي عن النبي صلعم قال لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة المدينة وما رواه
محمول على السياسة توفيقا بين الحديثين واما المشكل هو الداخل اي الكلام الذي دخل المراد منه
في اشكاله نعتح الهمزة اي امثاله حذف المصل للكلام ههنا وفي ساير اقسام البيان غير الظاهر
اختصارا لدلالة القرينة عليه لانه هو المقسم وذكر في تعريف الظاهر يدل عليه وهذا التعريف
يقتضي ان يكون الكلام محتملا لثلثة معان وليس كذلك فيكون صيغة الجمع مستعملة فيما فوق الواحد
وفيه اشارة الى ماخذ اشتقاقه يقال اشكل على كذا اي دخل في اشكاله يعني اشكل على السامع
طريق الوصول الى معناه لدقة المعنى في نفسه لا بعارض فكان خفاء فوق الذي كان بعارض ثم

المشكل

الاشكال قد يكون لدقة في المعنى مثاله قوله تع ليلة القدر خير من الف شهر لان ليلة القدر توجد
في كل اثني عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه بثلث وثمانين مرة فبعد التامل عرف
ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر كذا قال بعض الشراح ولقائل ان يقول ان له مفهوما واحدا
محتملا لصفتين متوالية وغير متوالية فيكون مطلقا اذ الاشتباه بعارض فيكون خفيا والاولى
ان يمثل بقوله تع فاتوا حرثكم انى شئتم كلمة انى مشتركة تجيء بمعنى من اين كقوله تع انى لك هذا اي
من اين لك وبهذا المعنى يقتضي ان يحل اتيان دبر الزوجة وبمعنى كيف كقوله تع انى يحيي هذه الله
بعد موتها وبهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل امر الاتيان في دبرها فتاملنا فيه وظهر انه بمعنى كيف بقرينة
الحرث والدبر موضع الفرث لا موضع الحرث هذا ما قال الشراح ولقائل ان يقول على هذا يكون
انى من قبيل المشترك قبل التامل وظهور المراد من قبيل المأول او المفسر بعده فلا يكون قسما آخر و
قد يكون الاشكال لاستعارة بديعة كقوله تع قوارير من فضة فانه اشكل على السامع لان القارورة تكون
من الزجاج لا من الفضة فبعد التامل عرفنا ان تلك الاواني لا يكون من الزجاج ولا من الفضة بل يكون في صفاء الزجاج
وبياض الفضة وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب فيه وان ينظر السامع اولا في
مفهومات اللفظ فيضبطها ثم التامل فيه الى ان يتبين المراد كما انا تاملنا في معنى انى فوجدناها بمعنى
كيف اي كيف شئتم سواء كانت مضطجعة او قائمة او على الجنب بعد ان يكون المأتي واحدا ونظير
المشكل غريب اختلط بسائر الناس فيطلب نظيره موضعه ثم يتامل فيه ليتميز عن الاشكال واما المجمل
فما ازدحمت فيه المعاني اي توارد على اللفظ من غير رجحان لاحدهما وذلك التوارد قد يكون بالوضع
كما في المشترك اذا انسد فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام كالصلوة والزكوة
وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكور في قوله تع ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير فان
قلت ازدحمت فيه المعاني زائد اذ يكفيه ان يقول ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة كما
قال صاحب التقويم وغيره قلت ذكر لبيان سبب الاشتباه ولا ضرر فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف
لفظي اعلم ان قيد المعاني اتفاقي لان ازدحام معنيين كاف في المجمل واشتبه المراد اشتباها لا

لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار من المجمل ثم الطلب ثم التامل كبيان النبي عم الربوا
في الاشياء الستة من غير قصر عليها فبقي فيما وراءها مجملا وغير معلوم كما كان قبل البيان الا انه لما
احتمل ان يوقف عليه بالتامل في هذا البيان صار مشكلا فيه وبعد الادراك والتامل فيه والوقوف
على المعنى صار مأولا في الكل هذا ما قالوا ولقائل ان يقول كلام المص لا يخلو عن اشتباه لان المراد
من الطلب والتامل ان كان هو الطلب والتامل في اللفظ لازالة الخفاء كما احتيج اليهما اذا لم يكن
البيان شافيا كما في الربوا واما فيما هو شاف فلا كما في الصلوة ولم يتعرض له وان اريد به طلب المعنى
المؤثر بالتامل في صلاحيته للتعدية فغير صحيح ايضا لانهما بهذا المعنى لا يختصان بالمجمل بل
يكونان في النص والمفسر ايضا وقوله ازدحمت جنس وقوله اشتبه فصل خرج به المشترك والخفي والمشكل
لان المراد يدرك في الخفي بمجرد الطلب وفي المشترك والمشكل بالتامل بعد الطلب ونظير المجمل الغريب
الواقع في جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار ولقائل ان يقول تعريف المجمل ليس بمانع
لصدقه على المتشابه وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف الى ان يتبين ببيان المجمل بيانا
شافيا كالصلوة فانها في اللغة الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عم بفعله وقوله والزكوة
وهو في اللغة النماء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عم بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم ولو ذكر المص
في التمثيل الربوا متقدما على الصلوة والزكوة لكان اولى واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء
معرفة المراد منه فان قلت نحن في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه
حكم لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراده هنا قلت يثبت به معرفة ان لله تعالى
صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما وان لم يعرف ما اريد بهما ومعرفة هذا المقدار ووجوب
اعتقاده من احكام الشرع وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة اي قبل يوم القيمة لانه يصير معلوما
ومنكشفا في الآخرة لان انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء في الآخرة قال فخر الاسلام ثم هذا
في حقنا لان المتشابهات كانت معلومة للنبي عم اعلم ان انقطاع رجاء بيانه مذهب عامة الصحابة
واهل السنة والوقف عندهم واجب على اسم الله تع في قوله تع وما يعلم تاويله الا الله بدليل قراءة ابن

مسعود ان تاويله الا عند الله ولا يمكن عطف والراسخون عليه لانه مجرد من لفظا ومعنى وبان الله
ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة ومدح الراسخون بقولهم كل
من عند ربنا وقال اكثر المتاخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تاويله والوقف غير واجب
على الله لان الراسخ لو لم يعلم تاويل المتشابه لم يكن لهم فضل على الجهال ولم يزل المفسرون الى يومنا
يفسرون المتشابه ولان انزال القران لانتفاع العباد فلو لم يعلمه غير الله لطعن فيه الطاعنون قيل
لا اختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال بان الراسخ في العلم يعلم تاويله اراد به انه يعلم
ظاهره ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلم حقيقة وانما ذلك الى الله تعالى ومنها كالمقطعات في اوائل
السور وهي الحروف التي تقطع في التكلم بعضها عن بعض كقوله تعالى ق ن ق الم فيه هذا متشابه
في الاصل ومذكوره متشابه في الوصف كرؤية الله تعالى في الاخرة اعلم انا ذكرنا فيما سبق من ان الظهور
على مراتب فاعرف ان للخفاء ايضا على مراتب المرتبة الاولى خفاء المراد لا لاجل الصيغة بل في بعض الموارد
ثم خفاء المراد من اللفظ بالدخول في اشكاله ثم يزداد الخفاء الى انه لا يدرك الا بالاستفسار من المتكلم
وهو المجمل ثم الى ان لا يدرك المراد وهو المتشابه واما الحقيقة فهذا هو القسم الثالث باعتبار كل

الحقيقة

التقسيم وهو في وجوه استعمال ذلك اللفظ فاسم لكل لفظ فيه اشارة الى ان الحقيقة من عوارض
الالفاظ لا المعاني وهو كالجنس يتناول المحدود وغيره وقوله اريد به ما وضع له كالفصل يخرج
به المهمل والمجاز وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز مشتملان بارادة المتكلم فقبل الارادة بعد
الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة
فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي وان
كان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص والا فوضع عرفي عام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشئ
من الاوضاع المذكورة ولقائل ان يقول انما قال اريد به ما وضع له ولم يقل استعمل فيما وضع له
ويلزمه ان يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك فان اراد بالارادة الاستعمال فهو
بعيد وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا

وقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وكل واحد من النصين خاص في المامور به والمنهي عنه عام في المامور والمنهي
واما المجاز فاسم اي لكل لفظ اريد به غير ما وضع له فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز
بالزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف زائدة والزائد لا معنى له قلت له معنى وهو تاكيد
التشبيه وهو معنى غير موضوع له لانه موضوع للتاسيس لمناسبة بينهما اي بين ما وضع له اللفظ
وبين غيره الذي اريد به احترز به عما لا مناسبة بينهما كاستعمال الارض في السماء لا بطال المناسبة
بينهما هي التقابل فان الارض تحت والسماء فوق ليس بشيء لان ذلك غير مشهور وعن الهزل ايضا لان
ارادته عدم الدلالة على شيء وكونه لغوا ارادة ايضا وهو غير موضوع له لكنه ليس بمجاز لعدم المناسبة
وما قيل في بعض الشروح انه ليس باحتراز عن الهزل لعدم دخوله والتعريف ليس بمحتوي لما ذكرنا
من وجه دخوله فانه اريد به غير ما وضع له ولا مناسبة بينه وبين ما وضع له فان قلت لفظ الصلوة
في الشرع مجاز في الدعاء مع انه يستعمل فيما وضع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع
انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة فانتقض التعريفان قلنا قيد الحيثية موجود في تعريف
الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه حذف من اللفظ لكثرة الوضوح والمراد الحقيقة
لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه
غير موضوع له وح لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع
له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير موضوع له اعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز
مجازان في معناهما اما لفظ الحقيقة فلانه معناه الثابتة ثم نقلت الى اللفظ المذكور لكونه
ثابتا في معناه الوضعي واما المجاز فلانه الجواز هو العبور وهو حقيقة في الاجسام
واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل الى آخر وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان
كقوله تعالى او لامستم النساء فان المراد منه الجماع وهو خاص او عاما كالصاع في حديث ابن
عمر كما سيجيء وقال الشافعي لا عموم للمجاز لانه ضروري لان الاصل في الكلام الحقيقة وانما
ثبت المجاز لضرورة التوسعة في الكلام والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا يتصف

الى العموم فيه كما فى المقتضى عندكم نسبه الى الشافعى وهو منسوب الى بعض اصحابه وتخصيصه
الصاع بالطعوم مبنى على ما ثبت عنده من علية الطعم فى باب الربوا الا على عدم عموم المجاز
وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة والا لما وجدت حقيقة الا وان يكون عامة
واللام مجلا فيه بل لدلالة زائدة على ذلك كالواو والنون فى مسلمين والالف والتاء فى مسلمات
والالف واللام فيما لا معهود فيه واذا وجد ذلك فى الحقيقة وجب القول بعمومه فى المجاز ايضا ف
كيف يقال انه ضرورى وقد كثر استعماله فى كتاب الله منزه عن الضرورة فان قلت
المقتضى ضرورى عندكم ومع ذلك موجود فى القرآن كقوله تعالى فتحرير رقبة اى رقبة مملوكة
قلت ذلك من قسم الاستدلال والضرورة الواقعة يرجع الى المستدل لا الى المتكلم بخلاف المجاز
فانه من قسم اللفظ ولو كان ضروريا لوقعت الضرورة فى المتكلم واللازم منتف فينتفى الملزوم
وبهذا ظهر ان استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ والمجاز ملفوظ فاذا
وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه واما المقتضى فغير ملفوظ لغة لا حقيقة ولا تقديرا
بل هو ثابت شرعا وما ذكره الخصم انه ضرورى باطل لانا نجد الفصيح القادر على التعبير عن
مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى المجاز لا للضرورة ولهذا اى لان العموم يجرى فى المجاز
جعلنا لفظ الصاع فى حديث ابن عمر رض وهو قوله عم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا
الصاع بالصاعين عاما فيما يحله اذ لا خلاف ان حقيقة الصاع ليست بمرادة فان بيع
نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد ما يحله بطريق اطلاق اسم المحل على الحال
ثم انه جنس محلى باللام فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره فان قلت سبق ان العموم
انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال فالمجاز بالنسبة الى المعنى المجازى ليس بموضوع قلت المراد
بالوضع اعم من الشخصى والنوعى بدليل عموم النكرة المنفية ونحوهما والمجاز موضوع بالنوع
والحقيقة لا تسقط عن المسمى اى لا يصح نفيه عما وضع له بخلاف المجاز فانه نفيه عنه صحيح كما
سمى الجد ابا يصح ان يقال الجد ليس باب وهى امكن العمل بها اى بالحقيقة سقط المجاز

لانه خلف عن الحقيقة والخلف لا يعارض الاصل فيكون العقد فى قوله تعالى ولكن يؤاخذكم الله بما
عقدتم الايمان فكفارته الآية لما ينعقد اى يرتبط وهو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم
كربط لفظ القسم بالمقسم عليه لاثبات البر وربط لفظ البيع بالشراء لاثبات الملك وهذا
اقرب الى الحقيقة لان اصل العقد عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم استعير للالفاظ
التى عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزم القلب
وكان الحمل على ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة وهذا انما يوجد فيما يتصور
فيه البر وهو اليمين المنعقدة فى المستقبل وفى الغموس لم يتصور ذلك فلا يجب فيها الكفارة
دون العزم وهو قصد القلب كما ذهب اليه الشافعى واوجب الكفارة فى اليمين الغموس وهى الحلف
على امر ماض يتعمد الكذب فيه لان القصد موجود فيه الا يرى ان اليمين التى جرى على اللسان
من غير قصد تسمى لغوا والنكاح للوطى دون العقد يعنى حمل النكاح المذكور فى قوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم على الوطى اولى من حمله على العقد كما ذهب اليه الشافعى لان النكاح
مستعمل فى الوطى كما قال عم ناكح اليد ملعون وفى العقد ايضا كما قال عم تناكحوا اما
لكم الا ان استعماله فى الوطى حقيقة لانه موضوع للضم وهو موجود فى الوطى دون العقد
هذا مختار المص تبعا لفخر الاسلام لكن عامة المشايخ وجمهور المفسرين على ان النكاح
المذكور فى الآية هو العقد ويستحيل اجتماعهما اى الحقيقة والمجاز مرادين احترز به
عن اجتماعهما فى احتمال اللفظ اياهما بمعنى صلاحيته لان يستعمل فى كل منهما وعن اجتماعهما
تناولا من حيث الظاهر بان يراد احدهما من غير ان يراد كما سيأتى فى مسئلة الاستيمان بلفظ
واحد فى وقت واحد بان يكون كل واحد منهما متعلق الحكم نحو لا تقتل الاسد وتريد
الاسد والرجل الشجاع لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار
والحقيقة كالثوب المملوك فاستحال اجتماعهما كما استحال ان يكون الثوب الواحد على
اللابس ملكا وعارية فى زمان واحد فان قلت المفهوم من المتن ان استحالته بالنسبة

الى شخص واحد لكن المذكور فى الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز
فى لفظ واحد فى حالة واحدة باعتبار معنيين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلت
المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعنى كما ان استعمال الثوب الواحد فى حالة واحدة
بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال
فان قلت لا استحالة كما ان الراهن اذا استعار الثوب المرهون ولبسه قلنا لبسه ليس بطريق
العارية لان الاعارة تمليك المنافع بغير عوض والمرتهن لا يملكها فكيف يملكها بطريق الملك
وحق المرتهن كان مانعا عن الانتفاع به فلما اذن له زال المانع اعلم انه لا نزاع فى جواز استعمال اللفظ
فى المعنى المجازى الذى يكون المعنى الحقيقى من افراده كاستعمال وضع القدم فى الدخول ولا امتناع
استعماله فى المعنى المجازى والحقيقى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا
على تقدير صحة هذا الاستعمال يكون مجازا لانه غير موضوع له وانما النزاع فى ان يستعمل
اللفظ ويراد فى اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا بان يكون كل واحد منهما متعلق
الحكم وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا كذا فى التلويح ذهب الشافعى الى جوازه اذا
صح الجمع بينهما كما فى قولك لا تقتل اسدا وتريد سبعا ورجلا شجاعا واذا لم يصح الجمع كالامر
فى الوجوب والاباحة فان العمل بهما مستحيل لامتناع الجمع بينهما ويدل على جوازه قوله اهبطوا
خطابا لادم وحوا وابليس مع ان الصيغة حقيقة للمذكر مجاز للمؤنث والمص تمسك بما
سمعت ولقائل ان يقول ان اراد المص من هذا الكلام اثبات الحكم بطريق القياس
فباطل لان الامتناع فى المقيس عليه ثابت شرعا فمن اين يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ وارادة
المعنى الحقيقى والمجازى لغة وان اراد تمثيل المعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على
استحالته على ان ما ذكر فى وجه التشابه من استعمال اللفظ بطريق الحقيقة والمجاز محال غير
مثبت للمدعى لان امتناعه اتفاقى وليس الكلام فيه كما عرفت وعلى انا لا نجعل اللفظ عند
ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما كاستعمال الثوب بطريق الملك والعارية

بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا فى المجموع الذى هو غير الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا
وغير مراد وهذا محال فان قلت اللفظ فى المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن
ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقى وحده فيجب قرينة على انه
وحده ليس بمراد وهى لا ينافى كونه داخلا تحت المراد والتحقيق ان الجمع بينهما فرع استعمال المشترك
فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا حتى ان الوصية للموالى من احدى المسائل الاربعة المتفرعة على
ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز عبر عن ترتبها عليه بمحى لان ترتبها عليه ثمرته وثمرة الشى
غايته يعنى اذا اوصى من لا يكون عليه ولاء بثلث ماله لمواليه وله موال اعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم
ان الثلث للذين اعتقهم لا بنائه ولموالى الموالى واذا كان له معتق بفتح التاء واحد يستحق
النصف اى نصف الثلث ولو كان له معتقان لا يستحقا جميع الثلث لان للمثنى حكم الجمع فى الوصية
والنصف الباقى يرد الى الورثة لان معتق الانسان حقيقة لمن باشر بعتقه ولموالى الموالى مجاز
لعدم مباشرته اعتاقهم ولكنه صار سببا له وتذار يدمنه الحقيقة فلا يراد المجاز ولا يعطى لموالى
الموالى شئ من الثلث لان اسم الموالى مجاز فيه ولو لم يكن له معتق واحد ولا اولاد لان الموالى حقيقة
فيهما ايضا كان الثلث لموالى معتقه فيرث الموصى من لا يكون عليه ولاء لانه لو كان له معتق بكسر التاء
ومعتق بفتحها بطل الوصية الا ان يبين الموصى ذلك فى حيوته لان اسم المولى مشترك بين الاعلى والاسفل
فلا عموم له فان قلت كيف يبطل الوصية مع امكان ترجيح احدهما باعتبار ان الوصية الى الاعلى
مجازاة الانعام وشكره واجب والى الاسفل زيادة انعام وهو مندوب والصرف الى الواجب اولى
قلت لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لان مقاصد الناس مختلفة منهم من يقصد الى الاسفل تتميما
للاحسان فوجب التوقف على البيان فاذا انقطع رجاؤه بالموت تعين البطلان او يقال الترجيح
بالوجوب غير صالح لان ذلك الوجوب لا يدخل تحت الحكم اذ القاضى لا يجبره على الشكر بالايصاء فكان
وجوده كعدمه فلم يعتبر ولا يلحق غير الخمر كالمنصف والمثلث من الاشربة اذا شرب منه فى ايجاب
الحد بالخمر من هى المسئلة الثانية لان الخمر حقيقة فى النى من ماء العنب اذا غلا واشتد

مراد وغير مراد هنا محال م

وقذف بالزبد والملاوة على غيره مجاز واذا ثبت الحقيقة مرادة بالنص يخرج المجاز لامتناع الاجتماع
بينهما وقال الشافعي يلحق في ايجاب الحد لمخامرة العقل فان قلت الا يجوز ان يراد بالخمر
مطلق ما يخامر العقل فيثبت ايجاب الحد في الجميع بعموم المجاز قلنا انه يتوقف على القرينة
الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث لا يقال قد الحق
بالخمر غيره عند السكر لان ايجاب الحد فيه ثبت بالاجماع لا بالالحاق ولا يراد بنو بنيه بالوصية
للابناء اي لابناء فلان ولان اسم الابن حقيقة في الصلبي ومجاز في بني بنيه والمجاز لا يزاحم
الحقيقة وهذا قول ابي حنيفة وقالا يدخل بنو بنيه في الوصية لان اسم البنين يتناول الفريقين
عرفا فيتناولهم بعموم المجاز ولا يراد المس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء لان الحقيقة فيما
سوى الاخيرة مرادة هذا تعليل للمسائل الاربعة وهو قوله تعالى او لامستم النساء وما سواه من
المسائل الثلثة الاول وهي الوصية للموالي والخمر والوصية للابناء والمجاز فيه اي الجماع في الاخير
مراد باجماع الائمة الاربعة حتى احلوا للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله تعالى الا بهذا
فلم يبق الاخرى وهو المجاز في المسائل السابقة والحقيقة في قوله تعالى او لامستم النساء مرادا البتة ويلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال التيمم للجنب ثبت بحديث عمار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز لان الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل الغزالي عن الشافعي انه قال
احمل آية اللمس على المس باليد والوطء جميعا وفي الاستيمان على الابناء والموالي يدخل الفروع
هذا سؤال يرد على اصلنا من ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان بان يقال وقعتم فيما ابيتم فيما اذا قال
الكفار للمسلمين آمنونا على ابنائنا وموالينا حيث اثبتم الامان للابناء الابناء وموالي مواليهم
وقد جمع بين الحقيقة والمجاز واشار الى جوابه بقوله لان ظاهر الاسم اي ظاهر اسم الابناء والموالي
صار شبهة في حقن الدم اي في منعه من ان يسفك والشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت و
الامان يثبت بادنى شبهة كما اذا دعا الكافر الى النزول باشارة مع انها تحتمل المحاربة والمصالحة
لصيرورة صورة المسالمة شبهة فكذا فيما نحن فيه فان قلت المجاز مستغن غير ظاهر وما يكون كذلك

لا يشبه الثابت قلت اشتغاله بجهة الابناء في شبهه بالثابت بجهة اخرى فان امان الفروع منتف
باعتبار ارادة الحقيقة ويشبه الثابت باعتبار صلاحية اللفظ لتناولها وكونه مستعارا فيها فصار
كانه متناول لها بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات هذا اشارة
الى اشكال يرد على الجواب المذكور وهو ان يقال لو كان تناول الاسم ظاهرا شبهة في اثبات الامان لثبت
الامان للاجداد والجدات فيما اذا قال الكفار آمنونا على آبائنا وامهاتنا ولكنه لم يثبت فاشار الى
جوابه لان ذا اي التناول الصوري معتبر بطريق التبعية يعني لانه يجعل اعتبار الصورة مطلقا لم ندعه
في محل صالح للتبعية فيليق بالفروع دون الاصول يعني الاجداد والجدات اصول الآباء والامهات
فلا يكونون اتباعا لهم فان قلت يجوز ان يكون الجد اصلا باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار التناول
الظاهري والمنافاة في ثبوت وصفين بشخص باعتبار وصفين قلت هذا انما يصح اذا لم يعارضه
معارض كما في الفروع وفي الآباء جهة كونهم اصولا مانعة للامان وجهة كونهم تبعا مثبتة له فلا يثبت
مع المعارض لضعفه فان قلت اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا وهذا حكم على الاصول
بالتبعية قلت هذا الدخول ليس بالتبعية بل لتحقيق الاحسان والانشاء مامور بالوالدين احسانا
فلو كان المكاتب من اهل الاعتاق لعتق ابواه بشرائه وهو من اهل الكتابة فيكاتب عليه لتحقيق البر
ولو لم يكاتب عليه يلزم ان يكون الاب مملوكا للابن وهو شنيع هذا ما قيل ولكن لقائل ان يقول ينبغي
ان يثبت الامان في الاجداد والجدات بطريق الاصالة على طريق ثبوت حرمة الجدات في قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم بان يجعل الامهات عبارة عن الاصول لغة ويجعل كانه قال آمنوني على
اصولي ولو كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان لهم لكانت مانعة عن اثبات الحرمة ايضا و
كل جواب لكم فيها فهو جوابنا فيه وانما يقع الحلف على الملك والاجارة هذا اشارة الى ما يرد نقضا
على الاصول المذكورة وجه الورود ان من حلف ان لا يدخل دار فلان ودار المملوكة داره حقيقة
والمستاجرة داره مجازا الصحيح انه يحنث الحالف اذا دخل داره مملوكة او غير مملوكة وفيه الجمع
بين الحقيقة والمجاز والدخول حافيا ومتنعلا هذا سؤال آخر وهو ان وضع القدم حقيقة

في الخانية ومجاز في المتصل فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يكن له نية يحنث الحالف كيف
ما دخل فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فان قلت الدخول غير معتبر في وضع القدم فكيف قلت الدخول
حافيا معناه الحقيقي قلت الداخل من افراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخلها حافيا صح ان يقال انه وضع
القدم في الدار حقيقة بخلاف الدخول منتعلا قيدنا بقولنا ولم يكن له نية لانه لو نوى ان لا يضع قدمه
حافيا فيدخلها منتعلا او ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة
كلامه وهي مستعملة ولو نوى فيه وضع القدم من غير دخول لا يصدق قضاء لانه مهجور غير مستعمل باعتبار
عموم المجاز وهو الدخول هذا اشارة الى جواب السؤال الثاني بيانه ان وضع القدم سبب الدخول فذكر
السبب واراد المسبب والدخول يشمل الحافي وغيره وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة غرض الحالف لان غرضه
منع نفسه عن الدخول لا عن وضع القدم فعملنا بعموم المجاز ونسبة السكنى هذا اشارة الى جواب السؤال
الاول بيانه ان الحامل على هذه اليمين المعاداة والدار ليس بصالحة لها واريد بدار فلان دارا
يسكنها فلان والدار المسكونة لفلان اعم من ان تكون مملوكة او غيرها فان قلت ذكر في الخانية والظهيرية
لو دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية قلنا
دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل في عمومه الدار المضاف اليه بالسكنى او الملك
فان قلت الاضافة المطلقة حقيقة في الملك ومجاز في غيره فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
قلت معنى الاضافة المطلقة كون الدار منسوبة اليه بوجه ما فعلى هذا لو قال المصنف كونها منسوبة
اليه بوجه مكان قوله ونسبة السكنى لكان اظهر وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر
يوم يقدم فلان هذا اشارة الى سؤال وهو ان اليوم حقيقة في بياض النهار ومجاز في الليل كقوله
تع ومن يولهم يومئذ دبره عتق عبده اذا قدم فلان ليلا او نهارا فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
فاشار الى الجواب بقوله لان المراد باليوم الوقت مجازا وهو عام شامل لليل والنهار وكلام
المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار والاول هو الصحيح لان حمل
الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذا كان دائرا بينهما لانا لا نحتاج في الاول الى قرينة وفي الثاني

الى قرينتين وعلى التقديرين لا بد من الطرفين فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجازي
وهو ان المظروف اذا كان ممتدا بان يصح فيه ضرب المدة كاللبس يحمل على بياض النهار واذا كان غير
ممتد كالدخول يحمل على مطلق الوقت هذا ما قالوا وفيه تسامح لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى
القرينة وهذا فاسد والاولى ان يقال المظروف في اليوم اذا كان غير ممتد يكون قرينة بصرف اليوم عن
الحقيقة فان قلت اعتبر بعض المشايخ في ذلك ما اضيف اليه اليوم وكذا صاحب الهداية قال في
فصل اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان
التزوج مما لا يمتد فما التوفيق قلت اعتبروا المضاف اليه فيما اذا كان المظروف والمضاف اليه
مما لا يمتد تسامحا نظرا الى حصول المقصود واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد
فقد اتفقوا على ان المعتبر هو المظروف لا ما اضيف اليه اليوم حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان
الامر باليد مما يمتد قال الفاضل السمرقندي العجب انهم جعلوا قولهم امرك بيدك مما يمتد وليس كذلك
لان التفويض يحصل في آن واما الامتداد لكونها مفوضة والفرق بينه وبين العتق قلنا الممتد عندهم
ما صح فيه ضرب المدة والتفويض كذلك لانه يصح ان يقال جعلت امرك بيدك شهرا والعتق ليس كذلك
حتى لو قال اعتقتك شهرا يعتق العبد به ويكون ذكر الشهر لغوا فان قلت كما ان اليوم ظرف
للفعل المتعلق كذلك للفعل المضاف اليه فلم رجحوا الاول قلنا ظرفيته للعامل قصدية بتقدير في
حاصلة لفظا ومعنى وللمضاف اليه ضمنية مقتصرة على المعنى فاعتبار العامل اولى فان قلت فقد يكون
الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت نحو احسنوا الظن بالله يوم ياتيكم الموت قلت الحكم المذكور
انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع وانما اريد النذر واليمين اذا قال لله علي صوم رجب
يحتمل انه يكون غير منون للعلمية والعدل فيكون المراد به رجبا معينا وهو الذي يعقب اليمين وان
يكون منونا فيراد به رجب من عمره ونوى به اليمين هذا اشارة الى سؤال وهو اذا قال الانسان لله
علي صوم رجب ونوى النذر واليمين معا او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا
عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى لو لم يصمه يلزمه القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا وفيه

جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته على القرينة وللیمین مجاز
لتوقفه على القرينة وهي النية اعلم ان هذا الاشكال قوي اجاب العلماء عنه باجوبة وليس فيها جواب
شاف فنحن نذكرها مع ما يرد عليها ثم نشير الى اقربها احدها ما ذكره المص وهو جواب الاكثرين لانه
نذر بصيغته يمين بموجبه اي بالجزء الثابت وهو لزوم المنذور ولانه هو المقصود بصيغة النذر ولابد
ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك اذ النذر في الواجب فصار النذر تحريما للمباح وتحريم المباح
يمين لان النبي صلعم حرم مارية القبطية على نفسه فسمى الله ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة حيث
قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع الله لكم
تحليلها بالكفارة كذا في الشروح ولكن في الاستدلال بالآية على ان تحريم المباح يمين نظر لان النبي
حلف صريحا بان قال والله لا اقربها على ما ذكر في الكشاف فيكون تسمية اليمين تصريح اليمين والاولى
ان يستدل بما روى مسلم في صحيحه وهو قوله عم كفارة النذر كفارة اليمين معنا والله اعلم كفارة
اليمين الثابتة بصيغة النذر كفارة اليمين الصريحة ولقائل ان يقول لا نم ان تحريم المباح الا ان
موجبه يلزم ان يكون يمينا وانه لم يوجد انما يكون كذلك ان لو كان تحريم المباح يمينا وهو ممنوع و
المعنى فيه ان كون تحريم المباح يمينا انما عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم قصديا لا ضمنيا
فيقتصر عليه فاذا نوى يكون التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه او يقال المدعى ان ايجاب المباح يصلح
ان يكون يمينا فلا يعتبر ما لم يوجد النية وهو كشرا القريب يملكه بصيغته يعني صيغة مثبتة للملك
تحرير بموجبه وهو الملك اذ يستحيل ان يكون مثبتا للملك مزيلا له والملك في القريب يوجب العتق
بالنص فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته فان قلت لو كان اليمين ثابتا بموجبه لما توقف
على النية كالعتق يثبت بشراء القريب بدون النية قلت استعمال هذه الصيغة غلب في النذر فصار
اليمين كالحقيقة المهجورة فيتوقف على النية ولقائل ان يقول ثبوت اليمين لما توقف على ارادة فقد
اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة المسماة وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع
سوى هذا بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة فلا يكون هذا نظيره و

والثاني ما ذكره شمس الائمة ان لله يمين مثل لفظة والله قال ابن عباس رضه دخل آدم الجنة فلله ما غابت
الشمس حتى خرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق على النذر عادة فاذا نواهما جميعا
فقد نوى بكل لفظ ما هو من معناه فيعمل نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة ونظير هذا قوله
على ان اصوم ساد مسد جواب القسم كما يقال اكرمتك في قولنا يا زيد ان اكرمتني اكرمتك جواب الشرط ساد
مسد جواب القسم ولقائل ان يقول لا نسلم انما يجيء للقسم اذا كان الوضع موضع تعجب كما في قول ابن عباس
وقد نص على ذلك في كتب النحو والثالث ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم فان المراد بالموجب اللازم
المتاخر فدلالة اللفظ على لازم المعنى لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة
التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له
غير ارادة الموضوع له ولئن سلمنا ان اليمين هو المعنى المجازي ولكن لا نسلم الجمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين
ولم ينو النذر ولقائل ان يقول هذا الجواب انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد تحقق ارادة
المجاز والحقيقة فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور
اذا لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي والاقرب ان يقال كله على حقيقته في ايجاب المباح وايجاب المباح لازم
مساو لتحريم المباح وتحريم المباح يمين لما مر فيفهم من الايجاب بطريق الكناية والكناية يحتاج الى
النية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم انما صار مرادا بطريق الكناية من لازمه لا من اللفظ
بخلاف شراء القريب فانه ليس بلازم مساو للاعتاق لوجوده بالارث والهبة وانما يثبت العتق حكما شرعيا
باشارة النبي عم بقوله لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لا بطريق الكناية
فلا يحتاج الى نية وطريق الاستعارة اي المجاز الاتصال بين الشيئين صورة او معنى اراد به المعنى
الخاص المشهور حتى لا يصح تسمية الرجل اسدا باعتبار معنى الحيوانية ولا تسمية الابخر والمحموم اسدا
لعدم شهرة الاسد بهما كما في تسمية الشجاع اسدا لتشابههما في معنى الشجاعة والمطر سماء لتشابههما
في الصورة هذا في الحسيات وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل اي الاتصال بين
السبب والمسبب والعلة والمعلول نظير الصورة اي نظير الاتصال الصوري في المحسوس اذ معنى

الاستعارة

السبب كونه طريقا الى المسبب وبمعنى العلة كونه مثبتة والمعنيان لا يوجدان في المسبب المعلول فيكونان
متغايرين صورة كما بين المطر والسماء ولا اتصال في المعنى المشروع كيف شرع في محل النصب على الحال
متعلق بمحذوف والمعنى اتصال عقد مشروع بعقد مشروع في المعنى المشروع معقولا اى بمعنى شرع ذلك
العقد المشروع نظير المعنى وهو خبر لقوله ولا اتصال اى اتصال المعنى كما في الهبة والصدقة فان كل
واحد منهما تمليك بغير بدل فيجوز استعارة احدهما للآخر فيستعار لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب
للفقير شيئا لم يكن له الرجوع وتبعا ولفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى صح الرجوع وفي
الاول اى الاتصال من حيث السببية والتعليل على نوعين اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه
يوجب الاستعارة من الطرفين لان الغرض من العلة هو المعلول فتكون العلة مفتقرة الى الحكم من حيث الشرعية
والمقصود والحكم لا يثبت بدون العلة فيكون مفتقرا اليها في الوجود ولما كان جهة الافتقار مختلفة لم
يلزم الدور فلما ثبت الاتصال من الجانبين عمت الاستعارة فان قلت هذا تقسيم الشيء الى نفسه
والى غيره لان السبب في الشريعة ما يكون طريقا الى شيء من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب وهو هنا
المراد من النوع الثاني والعلة ما يضاف اليه الوجوب والوجود فيكون غيره قلنا ليس المراد بالسبب ههنا
المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي وهو ما يكون طريقا ومفضيا الى الشيء مطلقا وهذا المعنى يشمل
العلة والسبب فيصح ان يكون مقسما لهما حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد
فباعه ثم اشترى النصف الآخر ونوى به الملك اى قال عنيت بالشراء الملك هذا استعارة العلة للحكم
او قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي ونوى به اى بالملك الشراء
يصدق فيهما ديانة هذا تفريع على جواز الاستعارة من الطرفين وبيانه مسبوق بمعرفة حكم
المسئلتين وهو ان نصف العبد يعتق في صورة الشراء الصحيح تدينا لان العبد لا يعتق اذا
اشتراه فاسدا لان شرط الحنث وجد في الفاسد قبل القبض ولا ملك له فيه قبله فينحل اليمين
ولم يبق للجزاء لعدم المحل وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه لان المقصود من الشراء
ليس الغنى لانه لا يستلزم الملك ولهذا يتحقق من الوكيل ولا ملك له ويحنث لشرائه وكذا في قوله

ان اشتريت عبدا فامرأتي طالق فصار مقصوده مطلق الشراء فيحنث على اى وجه كان مجتمعا
او متفرقا وفي قوله ان ملكت عبدا فمقصوده في العرف الاستغناء بملك العبد وذا انما يكون بصفة
الاجتماع حكي ان ابا بكر الاسكاف كان من كبار ائمة بلخ وكان يقول لخادمه وقت درس هذه
المسئلة هل ملكت مائتي درهم وكان يقول لا ثم يقول هل اشتريت بمائتي درهم يقول نعم فيوضح
على اصحابه العرف اذا نوى من الشراء الملك او من الملك الشراء يصدق فيهما ديانة فيقيد به لان في
الصورة الاولى لا يصدق قضاء لكونه متهما بالتخفيف عليه وفي الصورة الثانية يصدق قضاء وديانة
لان في هذه الارادة تشديدا عليه حيث يعتق عبده والمراد بالديانة اذا استفتى فيها يجيبه
على ما نوى ولكن القاضي لا يلتفت الى نيته اذا كان ما نوى تخفيفا عليه هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه
ولو اشار اليه يحنث كقوله ان اشتريت هذا ونوى به الملك وان ملكت هذا العبد ونوى به الشراء فا
فاشترى نصفه ثم اشترى النصف الآخر يعتق النصف في الفصلين لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر
في غير المعين ولا يعتبر في المعين لان الصفة في الحاضر لغو لكن حلفه لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها
صفة العمران ويعتبر في غير المعين فان قلت الملك فيما اذا قال ان ملكت ونوى به الشراء مطلق
غير مختص بالملك الحاصل بالشراء والشراء علة للملك يثبت به فلا يكون بينهما اتصال بالعلية
والمعلولية فلا يجوز الاستعارة قلت كون الحكم مختصا بعلة غير مشروط في هذا الباب والشرط
افتقاره الى ما يصلح علة للحكم في تلك الامر الا يرى انه استعار الاسم للخمر في قوله شربت الاثم
حتى ضل عقلي اى الخمر والاثم غير مختص بالخمر والثاني اى النوع الثاني من الاتصال الصوري في
المشروعات اتصال السبب بالسبب وهو ما يفضي الى الحكم ولا يكون الحكم مضافا اليه وجودا او وجوبا
والمراد به ههنا السبب الذي ليس فيه علة بان لا يكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة اعم من ان يكون سببا
محضا كما تقدم او سببا في معنى العلة وهو ما يكون مضافا اليه دون الحكم كملك الرقبة فانه علة
للملك المتعة وملك الرقبة مضافا الى السبب وهو البيع ولم يضف اليه الحكم وهو ملك المتعة كاتصال
زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فاذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة

علة الحكم م

ذوالد بزوال ملك المتعة بقاء ولا يحل الا استمتاع الا بالنكاح وكان قوله انت حرة سببا لزوال
ملك المتعة لكونه مفضيا الا علة لتخلل الواسطة فهي وال ملك الرقبة لو قال المص كاتصال زوال
ملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولى ويمكن تقدير المضاف بان يقال كاتصال زوال ملك المتعة
بالفاظ زوال ملك الرقبة وكاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة فيجوز استعارة
اللفظ الموضوع لملك الرقبة لثبوت ملك المتعة استشكل شارح المغني في هذا الموضع بقوله البيع
والهبة والتمليك ليس سببا لملك المتعة الذي يثبت بالنكاح وكذا العتق ليس سببا لزوال ملك المتعة الذي
تزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال باعتبار السببية فلا يصلح الاستعارة جوابه يعرف مما ذكرنا وثانيا
من ان الشرط في جواز الاستعارة الافتقار الى ما يصلح علة للحكم لان الحكم قبل وجوبه يفتقر الى
جميع العلل على وجه البدل فيصح استعارة السبب للحكم كاستعارة الفاظ العتق للطلاق حتى لو قال
لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق يقع بائنا وانما احتيج الى النية لان المحل غير متعين لهذا
المجاز بل محل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية لتعيين المجاز دون عكسه اي لا يجوز استعارة
الحكم للسبب كاستعارة الفاظ الطلاق للعتاق حتى لو قال لامته انت طالق ونوى الحرية لا تعتق
عندنا وقال الشافعي تعتق لمشابهة الطلاق والعتاق لغة وشرعا اما لغة فلكون كل منهما للتخلية
والارسال واما شرعا فلان كل منهما لازالة الملك فيجوز استعارة كل منهما للآخر وانما قلنا العكس
لا يجوز لان شرط جواز الاستعارة الاتصال وهو انما يتحقق بالافتقار والمسبب يفتقر الى السبب
لانه فرعه والسبب مستغن عنه في ذاته لقيامه بنفسه وثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية
حتى جاز تخلفه فان من اشترى جارية مجوسية يحصل ملك الرقبة دون المتعة الا اذا كان المسبب
مختصا بالسبب فيجوز الاستعارة من الجانبين لكونه بمنزلة العلة كقوله تع اخبارا اني اراني
اعصر خمرا اي عنبا استعير المسبب وهو الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص الخمر بالعنب فالحاصل ان
استعارة الملزوم للازم يجوز كيفما كان واما استعارة اللازم للملزوم فانما يجوز اذا كان
مساويا له واذا كان المسبب مختصا به يوجد شرط الافتقار من اللازم الى الملزوم فيجوز واما اذا

كان اعم منه فلا يصح الاستعارة وفيه نظر لانه ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة والا كان
اعم منها فان قلت ورد في القرآن ذكر الحكم وارادة السبب لقوله تع اذا نكحتم المؤمنات اي عقدتم
والوطي غير مختص بالعقد قلت الوطي الذي يعقبه الطلاق مختص بالعقد واذا كانت الحقيقة
متعذرة وهي لا يصار اليها الا بمشقة او مهجورة وهي ما يمكن وصوله الا ان الناس هجروه و
تركوه صير الى المجاز كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة هذا مثال للمتعذرة والمجاز فيه انه ياكل
ثمرها وان لم يكن لها ثمر فثمنها ولو تكلف واكل من عين النخلة لا يحنث في الصحيح ولا يضع قدمه
في دار فلان هذا مثال للمهجورة فان حقيقته وهو وضع القدم حافيا ممكن لكن الناس هجروه و
المجاز فيه الدخول فان قلت المحلوف عليه في المثال الاول عدم اكلها وهو غير متعذر بل
المتعذر اكلها قلت اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين
وما لا يكون ماكولا لا يكون ممنوعا باليمين والمهجور شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل
بالخصومة الى الجواب مطلقا اي بنعم او لا مجازا بطريق اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة على العام
وهو الجواب لانه يتناول الاقرار والانكار والخصومة مهجورة شرعا لقوله تع ولا تنازعوا فيكون
حراما فلا يأتيه المسلم بنفسه فيصار الى المجاز وهو الجواب حتى اذا ادعى رجل على آخر الفا
فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليخاصم المدعي فاقر الوكيل عند القاضي بان موكلي اخذ
الالف جاز وعند زفر والشافعي لا يجوز لانه مامور بالخصومة والاقرار مسالمة واذا حلف
لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد حلفه بزمان صباه كانه قال لا اكلم هذا الذات ولو كلمه بعدما
كبر يحنث مسلما كان او كافرا لان منع الكلام عنه حرام لان الصبا مظنة الرحمة ولهذا لم يجر
عليه قلم التكليف فلم يقتل الصبي الكافر قصاصا ولا يلزم جواز تنبيه لانه من جهة لثبوت
الاسلام بالصبي بدار الاسلام والمهجور شرعا كالمهجور عادة فان قلت لو حمل على الذات
يلزم ترك الرحم ايضا مادام صبيا وترك المواصلة مع وجوب المواصلة دائما ومهاجرة
المؤمن حرام فوق ثلث ايام والتزام المجاز لاجل الاحتراز عن واحد منهما الزم الثلثة

استعارة السبب للحكم

حلف لا ياكل من هذه النخلة

حلف لا يكلم هذا الصبي

تلك الالتفات فى مآله الى مباشرة المحظور قصداً وما يثبت بطريق الضمن فليس بمعتبر
الا يرى لو قال لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكبا للنهى عنه وان لزم منه الهجران على ان ترك التوقير
ينفك عن الذات بانه لا يعيش الى الكبر فلا يكون للارنا فيه بقوله هذا الصبى لانه لو قال صبيا يتقيد
اليمين بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف لكونها معرفة للمحلوف عليه كمن حلف لا يشرب
الخمر يتقيد اليمين وان كان خمرا ما شرعا لصيرورة الشرب مقصوداً باليمين فيحنث ان لم يشرب
والاصل ان اليمين اذا انعقدت على صحة موصوف يتقيد بصفة معرفا كان او منكرا ان صلح
الوصف ان يكون داعيا الى اليمين كما اذا حلف لا ياكل رطبا او هذا الرطب فاكل بعدما صار تمرا
لا يحنث لان الرطوبة مغيرة وان لم يصلح كما اذا حلف لا ياكل من لحم هذا الحمل يحنث اذا اكل من لحمه كبشاً
لان لحم الحمل انفع منه فلم يصلح ان يتقيد اليمين به اذا عرف هذا فنقول كان الواجب ان يتقيد
بما نحن فيه بوصف الصبا لان الصبا مظنة السفه فيصلح ان يكون داعيا الى اليمين لكنه لم يتقيد لحرمة
هجران الصبى شرعاً واذا كانت الحقيقة مستعملة اى ليست مهجورة شرعا وعادة لكن ذكر لفظة
مستعملة للمشاكلة التقديرية لان قوله الحقيقة يتضمن الاستعمال والمجاز متعارفا اى متبادراً
الى الفهم فى العرف او يساويه يكون استعماله اكثر فى عرف الناس من استعمال الحقيقة فهى اولى
عند ابى حنيفة لان المستعار لا يزاحم الاصل خلافا لهما يعنى عندهما المجاز اولى به لانه العرف
وعلى هذين الاصلين اختلف ابو حنيفة وصاحباه فى قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن
فان له حقيقة مستعملة وهو ما يطلق عليه اسم القرآن ومجازا متعارفا وهو ما يسمى قراءة
عرفا فجوز ابو حنيفة القراءة فى الصلوة باية قصيرة وجوزاها باية طويلة وقلنا ثلث ان يقول
ينبغى على اصله ان يجوز بما دون الاية واصلهما منقوض بما اذا حلف لا يقرا القرآن يحنث
بقراءة اية قصيرة اجماعاً كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة ولا يشرب من هذا الفرات
فعنده يحنث باكل عين الحنطة والكرع من الفرات قال صاحب الكشاف فى قوله تعالى فشربوا
منه اى كرعوا فلا يحنث باكل الخبز والشرب من الاوانى المتخذة من الفرات فعندهما يحنث

باكل ما يتخذ منهما كما يحنث باكل عينهما وبالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع لانه مجاز عن اكل
ما تحويه الحنطة وشرب ما يجاوره الفرات وهو بعمومه يتناولهما ولكليهما فان قلت فعلى هذا يلزم
ان يحنث باكل السويق عندهما لوجود اكل ما تحويه الحنطة قلت السويق جنس آخر غير جنس
الدقيق عندهما ولهذا يجوز بيع الدقيق بالسويق متفاضلا فلا يحنث كذا ذكره شمس الائمة ومن
هنا عرف ان ما قاله بعض الشراح وعندهما يحنث بكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز والسويق
ونحوهما ليس بصحيح ولو شرب من نهر منشعب من الفرات لا يحنث لان ماء الفرات انقطع منه بالنهر
ولو قال من ماء الفرات فشرب من نهر آخر يوخذ من الفرات بكرع او باناء يحنث بالاتفاق
لانه عقد يمينه على ماء الفرات وهذا الماء ماؤه وان تحول الى نهر آخر هذا الخلاف فيما اذا لم
ينو شيئاً فان نوى الحقيقة او المجاز يقع ما نوى اتفاقا ولو كانت الحقيقة والمجاز سواء فى
الاستعمال فالعبرة للحقيقة اتفاقا وهذا اى الاختلاف المذكور بناء على اصل آخر مختلف فيه وهو
ان الخلفية اى كون المجاز خلفا عن الحقيقة فى التكلم عنده اى بان صار المتكلم بلفظ هذا
ابنى اذا اريد به المجاز وهو الحرية خلفا عن التكلم بلفظ هذا ابنى اذا اريد به الحقيقة وهو
البنوة لان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فجعل الخلفية فى التكلم اولى وعندهما فى
الحكم يعنى هذا ابنى مجازا خلف عن هذا ابنى حقيقة فى الحكم اى فى ان حكم المجازى خلف
عن حكم الحقيقى لان الحكم هو المقصود فجعل خلفا فى المقصود اولى وبعض الشراح فسره
بان لفظ هذا ابنى اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر اى قائم مقامه وهذا التفسير
صحيح فى المعنى لكن التفسير الاول اليق بهذا المقام لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق
ولم يذكر الخلاف الا فى جهة الخلفية فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابنى والخلاف فى
الجهة فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابنى خلف عن
هذا حر فالخلاف يكون فى الاصل والخلف لا فى جهة الخلفية قال شارح المغنى المنصور القاآنى
هذا غير صحيح لان حكم الاصل وهو الحرية التى تثبت بهذا حر ليس بممتنع فى هذا المحل لـ

هو متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو
تصور الاصل والامر بخلافه ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو اي العبد اكبر سنا منه
اي من المولى هذا ابني فعنده يعتق لان شرط الخلفية تصور الحقيقة والحقيقة متصورة
من حيث التكلم لان قوله هذا ابني من حيث التكلم صحيح لانه مبتدأ وخبر ولما تعذر موجبه
للحقيقة تعين المجاز ذكر الملزوم وارادة اللازم وهو الحرية وعندهما لا يعتق لانه لا بد ان
يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم وهذا الكلام غير منعقد لايجاب الحكم اصلا فيلغو
كالغموس لما لم ينعقد للحكم الاصلي وهو البر لاستحالته لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة
ولنا اي لنا ان نقول ينتقض هذا الاصل على ابي يوسف بمسئلة الكوز وهو ما اذا حلف
ليشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فانه قال بانعقاد اليمين ثمة ليظهر اثره في حق
الخلف وهو الكفارة مع ان الاصل وهو البر مستحيل في اصل الخلاف فانه اذا استعمل لفظ
واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط
فحيث امتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجازي وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية وهو
بناء ما سبق على هذا الاصل ان الخلفية لما كانت في التكلم عنده اعتبر لفظ الحقيقة لان
المجاز لا يزاحم الحقيقة فالحقيقة المستعملة صارت اولى من المجاز المتعارف وعندهما لما كانت
الخلفية في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا فان قلت يرد
على قول ابي حنيفة قوله لعبده هذه بنتي لا يعتق عنده مع ان العمل بالمجاز ممكن اذ البنتية
سبب للحرية كالبنوة قلت انه على الخلاف فلو كان على الوفاق فقوله هذه بنتي حكم الحر
بجهة البنتية وهذه الذات ليست بمحل لتلك الحرية فاضافتها اليه كاضافة العتق الى
الحمار فيلغو لعدم المحل وان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى يتعلق الحكم بالمشار اليه
واذا كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى ولا عبرة للمشار اليه كما لو باع فصا على انه ياقوت
احمر فاذا هو اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى

والذكر والانثى جنسان يتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام في المعدوم
وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة
النسب تولد لمثله او اكبر سنا منه حتى لا يصح للحرمة بذلك ابدا اي سواء اصر على هذا القول او
كذب نفسه لانه اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار
صار ظالما لا يمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة اما تعذر الحقيقة وهو النسب
في الاكبر سنا منه فظاهر واما في التي تولد لمثله فلان الشرع يكذبه لاشتهارها من الغير واما
تعذر المعنى المجازي فلان التحريم الذي يثبت بهذه بنتي التحريم الذي ينافي بطلان النكاح لان
البنتية اذا ثبتت تظهر الحرمة من الاصل وليس في وسعه اثباته والذي في وسعه اثبات تحريم
يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوقه كالطلاق فاللفظ غير صالح له قيد
بقوله معروفة النسب لانها لو كانت مجهولة النسب فرق بينهما ويثبت النسب كذا في المحيط ق
قبل الحكم في مجهولة النسب كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر
له اياه ولا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول وانما وضع المسئلة في معروفة
النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر والحقيقة تترك لما فرغ من بيان الحقيقة والمجاز
شرع فيما يترك به الحقيقة وذلك خمسة بالاستقراء بدلالة العادة على تركها كالنذر بالصلوة
والحج فان الصلوة لغة الدعاء كما في قوله عم واذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى
الاركان المعهودة واستعملت فيها وترك معناها اللغوي فلو نذر ان يصلي يحمل على الاركان وكذا
الحج لغة القصد ثم نقل الى القصد الى مكة للنسك المعروف وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا
حلف لا ياكل لحما لم يحنث باكل لحم السمك وعند مالك يحنث لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه
عنه والعلماء تمسكوا في ذلك بالعرف لان لحم السمك لم يستعمل استعمال اللحوم في الباجات
وبايعه لا يسمى لحاما فلا يدخل في اللحم والعرف معتبر في اليمين وذهب فخر الاسلام
ومن تابعه الى النظر الى ماخذ الاشتقاق ولحم السمك مخصوص من اللحم بدلالة الاشتقاق

اللفظ فان اصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اى اشتد ثم سمى اللحم بهذا
الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم الذى هو اقوى الاخلاط فى الحيوان وليس للسمك دم قوى
لانه لا يعيش فى الماء ولذا شرط ذبحه لحله كذا ذكره صاحب الكشف لقائل ان يمنع كونه ماخوذا مما ذكر لان
قولهم التحم القتال انما هو بكثرة اللحم بكثرة القتلى فلا يكون له ماخذ يدل على الشدة والقوة الى
هنا كلامه ولقائل ان يقول لو كان لحم السمك مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازا فى
لحم السمك وليس كذلك لان اسمه لحما فى قوله ومن كل تاكلون لحما طريا ويمكن ان يقال المراد من
كونه ماخوذا انه وضعه للذات باعتبار معنى هو المقصود بشهادة التدبر فان لحم كيفما
تركبت دارت مع تاديته معنى الشدة والقوة من ذلك الملحمة الواقعة العظمى والتحم القتال
والتحم الجرح للبرء والملح لتقوى الطعام به ولو اكل لحم الادمى والخنزير يحنث على هذا الظن فى
ولا يحنث نظرا الى العرف وقوله كل مملوك لى حر يتناول المكاتب ولا يعتق لان المكاتب كالحر
يدا وكان مملوكا من وجه دون وجه ولا يتناوله المملوك المطلق المنصرف الى الكامل ويتناول
المدبر وام الولد فيعتقان لان الملك فيهما كامل والرق ناقص وعكسه اى عكس ما ذكرنا فى المسئلتين
الحلف باكل الفاكهة من حلف لا ياكل الفاكهة فاكل الرمان والرطب والعنب لا يحنث عند ابى
حنيفة لان فى هذه الثلثة كمالا فى معنى التفكه لان الفاكهة اسم لما يتنعم ويتلذذ به زيادة على
ما يقع به قوام البدن فيكون الفاكهة اسما لما هو تابع وهذه الثلثة يحصل بها قوام البدن فيكون
فيها وصف زايد فلا يدخل فى الفاكهة فان قلت كيف ادخلتم الطرار تحت اسم السارق مع ان
فى فعل الطرار وصفا زايدا وهو الاخذ من اليقظان قلنا المعنى الزايد فى الطرار غير مناف
للسرقة بل مكمل لها كالضرب فى الشتم فانهما متكاملان لمعنى الايذاء فيثبت الحكم فيه بالدلالة و
الزيادة فى هذه الثلثة وهو كونه غذاء مناف للتفكه لان الغذاء مقصود والتفكه امر زايد
غير مقصود فيكون مغيرا للمعنى التبعية وعندهما يحنث باكلها لان الفاكهة ما يوكل على
سبيل التنعم وهذه الاشياء كذلك وان نواها عند الحلف يحنث اتفاقا وبدلالة سياق

النظم اى سوق الكلام يعنى يترك الحقيقة بقرينة لفظية يلحقه سابقة او متاخرة الا ان السابقة
بالبيان المنقوطة تسمية من تحتا اكثر استعمالا فى المتاخرة كقوله طلق امراتى فانه يدل على
التوكيل حقيقة لكن تركت بما بعده بقرينة قوله ان كنت رجلا لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة
اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذى قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا وبدلالة معنى يرجع
الى المتكلم الى حاله كما فى يمين الفور كما لو قال لامراته حين قامت لتخرج ان خرجت فانت
طالق انه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت لا تطلق الفور ماخوذ من فوران
القدر سميت بهذا الاسم باعتبار فوران الغضب نظيره قوله والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه
الى الغداء وهو بفتح الغين طعام يوكل فى الغداة والتغدى عبارة عن اكل ما زاد فى قصد به
الشبع ولهذا لا يحنث فى يمينه لا يتغدى حتى ياكل اكثر من نصف شبعه فان حقيقة قوله لا اتغدى
العموم الا انها تركت بدلالة حال المتكلم لانه اخرج الكلام مخرج جواب الداعى فانه دعاه الى
الغداء الذى بين يديه فيتقيد به او بدلالة فى محل الكلام لقوله عم انما الاعمال بالنيات
ورفع عن امتى الخطاء والنسيان فهذا هو النوع الخامس من انواع ما يترك به الحقيقة فان
هذا الكلام يقتضى ان لا يوجد عمل بلا نية وان لا يوجد خطاء ونسيان وقد يوجد العمل
بلا نية والخطاء والنسيان واقعتين فى الامة كثيرا فعلم ان حقيقته غير مرادة فيحمل على
المجاز فيراد به حكم الاعمال وحكم الخطاء والحكم نوعان حكم الدنيا وهو الجواز والفساد
وحكم الاخرة وهو الثواب فى الاعمال المفتقرة الى النية والاثم فى الاعمال المحرمة والنوعان
مختلفان اذ مبنى الصحة وجود الركن والشرايط ومبنى الفساد عدمهما ومبنى الثواب خلوص
النية والاثم عدمه الا يرى ان من صلى وفى ثوبه نجس لا يجوز صلوته لفقد شرطها ولكن له ثواب
لخلوص نيته ولو صلى رياء جازت صلوته وليس له ثواب لفساد اعتقاده فيكون مشتركا بينهما
فلا يصح احتجاج الشافعى به علينا فى اشتراط النية فى الوضوء وفى عدم فساد الصوم بالخطا
لان ارادة المعنيين جميعا غير جائزة اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلانه

المجاز لا عموم له فحمل ابو حنيفة الى الثواب لكونه باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية بخلاف
الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح وحمل الشافعي الى الصحة والفساد لان النبي
بعث لبيان الحل والحرمة ولقائل ان يقول لا نم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي كالشئ لانه
حكم العمل هو الاثر الثابت به فيتناولهما وعدم عموم المجاز لم يثبت عن الشافعي على ما سبق
ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز وان يقول عدم بقاء الاعمال
على العموم مشترك الالزام اذ لابد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فيخص
بغير البيع والنكاح مما لا يفتقر الى النية بالاجماع فان قلت لو كان المراد حكم الآخرة لا يبقى
لقوله عن امتي فائدة اذ عدم المؤاخذة في الآخرة يعم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة المؤاخذة
بهما قلت ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تع اخبارا
ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فلو لم يجز في الحكمة المؤاخذة بهما لما كان معنى الدعاء ربنا
لا تجر علينا اي لا تظلم بالمؤاخذة فيهما وفساده ظاهر علم ان تقديم قوله عن امتي يقتضي الاختصاص
فلو لم تجز المؤاخذة مطلقا في الآخرة لما قدمه كان من بحر البلاغة رشحة من مواجه صلوات
الله عليه وعلى آله وازواجه والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم في قوله تع حرمت عليكم
امهاتكم والخمر في قوله عم حرمت الخمر بعينها حقيقة عندنا كالتحريم المضاف الى الفعل فيوصف
المحل اولا بالحرمة ثم يثبت حرمة الفعل بناء عليه خلافا للبعض وهم اصحابنا العراقيون و
المعتزلة فانهم قالوا المراد منه تحريم الفعل لا غير وقال قوم من المعتزلة انه مجمل لا يصح الاحتجاج
به لان التحريم هو المنع والمكلف انما صار ممنوعا عما هو مقدور ولا قدرة لنا على الاعيان فلابد
من اضمار فعل حينئذ ليستقيم الخطاب واضمار جميع الافعال مستحيل وليس اضمار بعضها اولى من
الآخر فبقي مجملا واحتج الفريق الثاني بالعرف فانه من عرف عرف اللغة يتبادر فهمه عند سماع
قولنا حرمت عليكم النساء او الطعام الى ان المراد منه تحريم الفعل المقصود منه وهو الوطي في
الاول والاكل في الثاني وكما نقول التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة على انه خرج عن

ان يكون محلا للفعل وهذا كالنسخ والمنع نوعان منع الرجل من الشئ كمنع الغلام عن اكل الخبز ومنع الشئ
عن الرجل بان رفع الخبز من بين يديه فاضافة التحريم الى العين من النوع الثاني ولا معنى للتوقف فيه
مع هذا التوجيه الصحيح ويتصل بما ذكرنا اي بالحقيقة والمجاز حروف المعاني اي الحروف التي لها معان
واطلاق الحروف على المذكور في هذا الفصل بطريق التغليب لان بعضها اسماء مثل اذا ومتى وغيرهما
وحروف العطف اكثرها وقوع اذ كر الاسماء فيما بين الحروف استطرادا للمناسبة حكمها حكم الحروف
وجه اتصالها بما ذكرنا انها تارة تستعمل فيما وضعت له فيكون حقيقة وتارة في غيره ذلك فيكون مجازا
فالواو لمطلق العطف اي مطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعم بعض اصحابنا انها للمقارنة على
قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا ترتيب كما زعم بعض اصحاب الشافعي محتجين بقوله تع واركعوا
واسجدوا فالركوع مقدم على السجود بلا خلاف افاده حرف الواو فنقول الواو لو كان مفيدا للترتيب
لما صح ان يقال جاء في زيد وعمرو قبله ولان الفاء للترتيب ولو كان الواو ايضا له لحصل التكرار وهو
خلاف الاصل وما ذكره معارض بقوله تع واسجدي واركعي وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة اذا وقع الشرط عند ابي حنيفة هذا اشارة الى
رد ما زعم بعض اصحابنا من ان الواو للترتيب عنده وللمقارنة عندهما بدليل هذه المسئلة المذكورة في
الكتاب لانها لو لم تكن للترتيب عنده لوقع جملة كما تعلقن ولو لم تكن للمقارنة عندهما لوقع الاولى
ولغى الثاني والثالث لانه موجب هذا الكلام الافتراق فلا يعتبر بالواو بمعنى الترتيب ثم منشأ
من الواو بل نشاء من ذكر الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة والثاني
بواسطة لان قوله وطالق جملة ناقصة تفتقر الى الكاملة فتعلق الناقص يتعلق الاول والثالث
بواسطتين فاذا تعلقن بهذا الترتيب نزلن كذلك عند وجود الشرط فلما نزل الاول قبل الثاني
والثالث لم يبق للثاني والثالث محل وقالا موجب الاجتماع اي الاشتراك بين المعطوف والمعطوف
عليه متعلقين بالشرط بلا واسطة وذلك لان قوله وطالق جملة ناقصة جزاء بغير شرط فيصير ما
يتم به الاولى وهو الشرط شرطا للثانية ولا تفاوت الثانية والثالثة في التعليق بالشرط فيقعن

حروف العطف
الواو

جملة اذ ليس بين الاجزية ما يوجب صفة الترتيب فلا يتغير بالواو وهنا اذا قدم الشرط اما اذا
اخره يقع الثلاث اتفاقا لان الشرط مغير فاذا وجد في آخر الكلام مغير يتوقف اوله على
آخره كما في الاستثناء فيتعلق الاجزية لتوقف دفعة قال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى
قولهما وارد على قوله اشكالا بانه اثبت التعاقب في ازمنة التعليق وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع
فانما الترتيب في الوقوع بلفظ يوجب تفرق ازمنة الوقوع كثم ولم يوجد وبان المعلق ليس بطلاق
في الحال بل له صلاحية ان يقع طلاقا عند وجود الشرط فلم يكن طلاقا في الحال لا يقبل وصف التفرق
لان الوصف لا يسبق الموصوف فكان العبرة بحال الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع
واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة هذه المسئلة ايضا توهم ان الواو
للترتيب عند علمائنا والا لوقع الثلث كما ذهب اليه الشافعي في القديم لان الجمع بحروف الجمع كالجمع بلفظ الجمع
فازال الوهم بقوله لان الاول وقع قبل الكلام اي قبل الفراغ عن التكلم بالثاني فسقطت ولايته
لفوات محل التصرف لانها غير موطوءة فلغا الثاني والثالث لهذا لا لان الواو للترتيب لا يقال
قد يتغير بها صدر الكلام باخره لانه يثبت به الحرمة الغليظة وكان ينبغي ان لا يقع الطلاق باوله
لانا نقول آخره ليس بمغير لما مر لان حكم اوله الحرمة الخفيفة وحكم آخره الحرمة الغليظة و
كلاهما نافع للغيبة فيكون مؤكدا واذا زوج فضولي امتين من رجل بعقدة او بعقدين بغير اذن
موليهما وبغير اذن الزوج وقبل الفضولي الآخر صار النكاح موقوفا على اجازة كل واحد منهما
فان نقض احدهما انتقض وان اجاز توقف على اجازة الآخر فيرث بفضولي وقبل الآخر لان الفضولي
الواحد لا يجوز ان يتولى طرفي النكاح كما اذا قال زوجت فلانة من فلان بغير امرهما خلافا لابي
يوسف وفي النهاية هنا اذا تكلم الفضولي بكلام واحد وان تكلم بكلامين كما اذا قال زوجت
فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف اتفاقا ثم قال الولي هذه حرة وهذه متصلا بطل نكاح الثانية
وهذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب اذ لو كان الواو لمطلق الجمع لصار كانه قال اعتقتهما وصح
نكاحهما فازاله بقوله انما بطل نكاح الثانية لان عتق الاولى سيطل محلية الوقف في حق الثانية

حتى لا يلحقه الاجازة لانه لا يحل الامة في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا
نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة لان التوقف يعتبر بابتداء النكاح لانهما كانا راجعا الى المحل فالابتداء
والبقاء فيه سواء والامة ليست بمحل النكاح منضمة الى الحرة فكذا حال التوقف ولزوم العقد من جانب
المولى لسقوط حقه بالاعتاق ولقائل ان يقول ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة
لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لا يثبت به الحل ولا يراد بقوله عم لا تنكح الامة على الحرة الا النكاح التام
اذ لو اريد به التام والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا تفصي عن هذا الاشكال الا ان
يلتزم ان الجمع بينهما في مقام النفي جائز كما جاز الجمع بين معنى المشترك فيه ولو اعتق احديهما
بعينها ثم بلغ المولى النكاح فاجاز نكاح الامة لم يجز لان المولى باعتاق احديهما نقض نكاح الاخرى
ولو اعتقهما بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة اولا لان
الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا
اذا كان النكاحان في عقد واحد واما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامة واحدا فالحكم
كما ذكرنا وان كانتا اثنتين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز
لانهما لو انشأ العقد واحديهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لا تضايف في التوقف واحدهما لا يملك
الاجازة في ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا نكاح الثانية
وانه سبيل منه وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى ولو اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال
اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة ولقائل ان يقول قوله
متصلا زايد لان الحكم كذلك لو اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى وقوله بغير اذن الزوج لا حاجة
الى التقييد به ولهذا وضع بعض الائمة المسئلة ولم يقيدها به فيبطل نكاح الثانية اي نكاح الامة الثانية قبل
التكلم بعتقها واذا زوج رجل اختين في عقدين قيد به لانه لو زوجهما في عقد واحد لا ينعقد
بحال بغير اذن الزوج فبلغه اي خبر النكاح الزوج فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي بطل
العقدان كما اذا اجازهما معا بان قال اجزت نكاحهما وان اجازهما متفرقا بان قال اجزت

نكاح هذه ثم قال بعد زمان اجزت نكاح هذه بطل نكاح الثانى هذه المسئلة موهمة ان الواو
للمقارنة فازال هذا الوهم بقوله لان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان فى آخره ما يغير اوله
هذا علة لقوله بطلا يعنى صدر الكلام يقتضى جواز النكاح و فى آخره ما يغيره لان جواز النكاح
الثانى ينافى جواز النكاح الاول للزوم الجمع بين الاختين و بطل النكاحان جميعا وانما صح النكاح
الاول اذا اجازهما متفرقا لعدم توقف صدر الكلام على آخره كما فى الشرط والاستثناء اى كما
ان الكلام موقوف على آخره اذا وجد الشرط او الاستثناء بعده و بطلانهما من هذا التعليل لا
لان الواو يقتضى المقارنة وقد يكون الواو للحال كقوله لعبده اد الى الفا وانت حر لم يجز العطف
هنا لان الجملة الاولى فعلية انشائية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع واذا كان الواو للحال
والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء حتى لا يعتق العبد الا بالاداء
فان قلت اذا كان الحال شرطا ينبغى ان يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون معلقا وقد يلزم الحرية
قبل الاداء قلت انه من باب القلب اى كن حرا وانت مؤد الى الفا اعترض عليه بان القلب
لا يقع الا فى كلام المهرة المتفننين وهذا الكلام يصدر من غيرهم او هى حال مقدرة اى
اد الى الفا مقدرا الحرية فى حال الاداء والجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اى اد الى الفا
تصر حرا واعترض عليه بان كونها قائمة مقام الامر مجرد اصطلاح من عنده فلا يلتفت اليه فلو
كان معنى الكلام اد الى الفا تصر حرا لم يبق الواو للحال وكلاهما فيهما او يقال الحرية حال الاداء
والحال وصف والوصف يستدم الموصوف فالحرية متاخرة عن الاداء وقد يكون الواو لعطف الجملة
لا للجمع بالمشاركة فى الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة لان الشركة
فى الخبر انما كانت لافتقاره واذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة وكذا فى قولها طلقنى ولك
الفا هذه الواو لعطف الجملة حتى لا يجب شىء اذا طلقها عند ابى حنيفة لان الواو للعطف حقيقة
والحمل عليها متعين حتى يقوم دليل بخلافها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون دليلا لان معنى
المعاوضة فى الطلاق زائد حتى ان الكرام يمتنعون عن العوض فى الطلاق واذا دخل العوض

بالطلاق صار عيبا من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان معنى المعاوضة اصليا لما صار
عيبا ويصح رجوعه قبل قبولها واذا كان عارضا لا يصلح ان يكون معارضا للاصلى ولا يصلح ان يكون مغيرة
لحقيقة الكلام ذكر فى شرح المغنى فيه بحث لانا سلمنا ان المعاوضة فى الطلاق عارضة لكن ينبغى ان يراد بهما
بقرينة ذكر الالف مقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين والحمل على المجاز اولى
من الالغاء الى هنا كلامه ويمكن ان يقال العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس بشرط عند كثير من النحويين حتى
قال سيبويه اذا كان الكلام مرتبطا من حيث المعنى يصح العطف وههنا كذلك لان قولها ولك الف وعد
منها اياه بالمال ووعد المال فى مقابلة الطلاق مناسب مشروع فيصح العطف وان اختلفا لفظا وقالا
انها اى الواو للحال فيصير شرطا وبدلا يعنى يصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه بدلالة
حال المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة فصارت كانها قالت طلقنى فى حال كون الالف على فلما قال طلقت
كان تقديره طلقت بحكم ذلك الشرط فيجب الالف والفاء للوصل والتعقيب يعنى اخى المعطوف عن
المعطوف عليه بزمان وان لطف اى قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا
واذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى
بلا تراخ ولو دخلت الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخ لم تطلق ويستعمل الفاء فى احكام العلل
لان الاحكام مترتبة على العلل فاذا قال بعت منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر كان قبولا
للبيع فيعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهى للترتيب لا يترتب العتق على الايجاب
الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء ولو قال وهو حر لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب
فيكون قوله وهو حر محتملا لان يجعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء
الحرية بعد القبول فلا يثبت القبول بالشك ويدخل الفاء على العلل اذا كانت مما يدوم لانها لو كانت
دائمة لكانت فى حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث اى
الغيث باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الابشار باق فان قلت انيان الغوث قد يدوم وقد
لا يدوم فلا يجوز بناء الحكم على الاحتمال قلت لا نم هذا بل هو بناء الحكم على الغالب لان الاصل فى

كل ثابت دوامه لان العدم عارض ولقائل ان يقول كلامنا في الفاء الداخل على العلة والغوث
الدائم ليس بعلة للابشار بل الغوث في ابتداء وجوده علة للابشار لا الغوث الدائم لان الابشار
لا يدوم لان البشارة اسم لاول خبر سار حتى ليس بعد المخبر به خبر فان قلت لم لا يجوز ان يكون
من القلب فيكون المعنى ابشر الغوث فابشر فلا يحتاج اذن الى هذا التكلف قلت لانه لا يصدر الا من
النصيح كقوله اذا اتى الفا فانت حر اى اذا اتى الفا لانك حر معتوق للحال فان قلت لم لا يجعل
الفاء داخلة في جواب الامر على معنى ان اديت الى الفا فانت حر قلت لان فيه اضمار الشرط والاضمار
خلاف الاصل اذا صح الكلام بدونه فان قلت دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل قلت
العلة اذا استدامت تحصل الترتيب فيكون عملا للفاء من وجه ولقائل ان يقول الاضمار وان كانت
خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى والوجه ان يقال الاصح ان
يكون فانت حر جواب الامر لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل
والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة واما اذا كانت مقدرة فلا
كما تقول ان تاتني اكرمتك ولا تقول ائتني اكرمتك فكذا الجملة الاسمية تقول ان تاتني فانت
مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم ويستعار الفاء لمعنى الواو في قوله علي درهم فدرهم حتى لزمه
درهمان لان الفاء للترتيب ولا ترتيب في العين والدراهم في الذمة في حكم العين فيحمل الفاء مجازا
عن الواو لمشاركتها في نفس العطف ويصرفها الترتيب الى الوجوب فكانه قال وجب درهم وبعده
آخر وقال الشافعي لزمه درهم واحد لانه لما تعذر الحقيقة ولم يمكن صرفه الى الترتيب في الوجوب
لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ لا بد من مباشرة سبب آخر بعد وجوب الاول
فينفصل لا محالة حمل على ان يكون الثاني كلاما مبتدا للتاكيد كانه قال درهم فهو درهم فنقول
فيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه وفيما قلنا وان بطل التعقيب بقي معنى العطف وفيه عمل بحقيقة
الفاء من وجه وهو اولى من الاهدار وثم للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف
عليه مهلة بمنزلة ما لو سكت ثم استانف يعني بمنزلة الاستيناف بالمعطوف بعد السكوت عن

مطلب ثم

المعطوف عليه عند ابي حنيفة ليحصل كمال التراخي لانه ح يصير التراخي من حيث التكلم والحكم لان
التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممتنع في الانشاءات فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم
متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم مراعاة لمعنى العطف لان العطف
لا يصح مع الانفصال والتكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا فيبقى الاتصال انتظاما مراعاة
لحق العطف حتى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت
الدار فعنده يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت ثم قال انت
طالق لان التراخي عنده في التكلم ويلغو ما بعده لعدم المحل فان قلت ينبغي ان يتوقف صدر الكلام
على آخره لوجود المغير قلت شرط التوقف اتصال الكلام اوله باخره ولم يوجد بسبب ثم ولو
قدم الشرط وقال ان دخلت فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق تعلق الاول ووقع الثاني
في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق ولغا
الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان نكحها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق لان ثم ٤
فان قلت ينبغي ان لا يقع الطلقة الثانية والثالثة سواء كانت مدخولا بها او لا بمنزلة
سكتة على قوله انت طالق فيكون كقول الرجل لامراته انت طالق ثم قال بعد سكتة طالق فهناك
يكون لغوا لعدم المبتدا قلت يضمر المبتدا بدلالة العطف لتصحيح كلامه فيصير كانه قال
ثم انت طالق فان قلت طالق كما هو يحتاج الى المبتدا يحتاج الى الشرط قلت احتياجه الى المبتدا
ليس كاحتياجه الى الشرط لانه لو لم يضمر المبتدا لكان لغوا ولا كذلك الشرط وقالا يتعلقن جميعا
يعني يتعلق الكل في المدخول بها وفي غير المدخول بها وفيما اذا قدم الشرط او اخر وينزلن على
الترتيب عند وجود الشرط لوجود معنى التراخي الا انه اذا كانت مدخولا بها تطلق ثلثا والا
تطلق واحدة فقط بقوله لغير المدخول بها الا انه لو قال للمدخول بها وقدم الجزاء فعنده يقع الاول
والثاني في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فيقع
الطلقتان ويتعلق الثالث لقربه من الشرط وان قدم الشرط تعلق الاول لقربه ووقع الثاني

والثالث وهي قوله عم من حلف على يمين وراى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي
هو خير اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز محتجا بهذا الحديث
ولكنا نقول استعير ثم لمعنى الواو في هذا الحديث عملا بالرواية الاخرى وهي قوله عم فليات
بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه واجرا للامر على الحقيقة يعني الامر بالتكفير يبقى على الحقيقة
في هذا الحديث اذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع فان قلت فيما ذكرتم عمل بحقيقة
الامر وترك بحقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك بحقيقة الامر فلم يترجح ما ذكرتم
قلنا الان ما ذكرنا من الرواية مشهور فالمشهور اولى كذا في جامع الاسرار ولئن سلم ففيما
ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من
وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز
بالاجماع فان قلت لم جعلتم ثم مجازا عن الواو دون الفاء وهو اقرب اليه قلت لان الفاء
يوجب الترتيب فلا يحصل الغرض فان قلت لما صار ثم بمعنى الواو ينبغي ان لا يجوز كيفما كان
عملا بمطلق العطف قلت لو قلنا بالجواز كيفما كان لا يبقى الامر على حقيقته فكان المقصود
وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله الضمير ان المجرور ان راجعان الى بل على سبيل التدارك
للغلط تقول جاءني زيد بل عمرو فاثبت المجي اولا لزيد ثم اعرضت عنه فاثبته لعمرو وقد
يدخل عليه كلمة لا تاكيدا للنفي الذي تضمنه بل تقول جاءني زيد لا بل عمرو وانما يصح الاضراب
اذا كان الصدر يحتمله وان كان لا يحتمله صار العطف المحض اشار اليه بقوله فتطلق ثلثا
اذا قال لامراته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يمكن ابطال الاول وهو الطلقة
الواحدة فتقعان اي الثنتان ايضا بخلاف قوله على الف درهم بل الفان فانه يلزمه
الفان استحسانا عند علمائنا الثلثة وعند زفر يلزمه ثلاثة الاف قياسا على الطلاق
وجه الاستحسان ان الطلاق انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار اخبار يحتمله قيد المراة
بالموطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين يقع واحدة لعدم المحلية

بعد وقوع الواحدة هذا اذا نجز اما اذا علق وقال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل
ثنتين يقع الثلث عند الدخول فلو قال او ثنتين يقع واحدة الثم فان الواو للعطف على وجه
التقرير فلما وقع الاول وبانت انتفى المحلية وبل للعطف على وجه الابطال وكان من قضيته
اتصال الثاني بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ذلك ولكن في وسعه
اثبات الثاني بشرط على حدة لانه لم ينتف المحل بعد فيثبت ما في وسعه فصار كانه قال بل انت طالق
ثنتين ان دخلت الدار فصار كانه بمنزلة يمينين وليستا احديهما اولى من الاخرى فوقعتا
جميعا عند الشرط ولكن للاستدراك اي لازالة الوهم الناشي من الكلام السابق كقولك ما رايت
زيدا لكن عمرو فلما قلت ما رايت زيدا توهم واحد ان عمروا ايضا مرئي فازلت بلكن هذا الوهم
بعد النفي خاصة هذا اذا عطف مفرد على مفرد اما اذا عطف جملة على جملة يقع لكن بعده
النفي والاثبات كيلا غير ان العطف هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله ولكن للاستدراك
تقديره لكن العطف بطريق الاستدراك بعد النفي لكن العطف بهذا الطريق انما يصح عند
اتساق الكلام اي انتظامه وذلك انما يتحقق بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه
ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع
بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله والا فهو مستانف اي وان لم يثبت الاتساق لا يصح الاستدراك
فيكون كلاما مستانفا مقطوعا عن الاول مثال فوات المعنى الاول رجل قال هذا العبد الذي
في يدي لفلان فقال فلان ما كان لي قط لكنه لفلان آخر فان وصل قوله لكنه لفلان بقوله ما كان
لي قط يكون الكلام متسقا فيجعل النفي متعلقا بالاثبات على معنى تحويل الملك من المقر له
الاول الى المقر له الثاني ويكون العبد للمقر له الثاني ويكون قوله لكنه بيانا بانه نفي العبد
عن نفسه الى الثاني لانه نفى نفيا مطلقا وان فصل قوله ولكنه لفلان كان ذلك ردا للاقرار
ونفيا للملك عن نفسه مطلقا من غير تحويل الى الثاني فلا يتسق الكلام فيرجع العبد الى
المقر ولا ينفع قوله بعد ذلك لكنه لفلان لانه يكون شهادة فرد وبشهادة الفرد لا يثبت الملك

فان قلت بقى نفى الملك عن نفسه من الاصل كان قوله لفلان اقرار بملك الغير لآخر فينبغى ان
يكون مردودا لانه متصلا قلت لكن لفلان بيان تغيير لذلك النفى لان ظاهر كلامه ان النفى
تكذيب للاقرار ورده للملك الى المقر والآن محتملا لان يكون نفيا للملك عن نفسه الى فلان اذ
يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع فى يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد ما كان
معروفا بكونه لى لكنه فى الحقيقة لعمرو فيكون قوله لكن لعمرو بيان تغيير وقد عرف فى بيان
التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما الا انه يثبت الحكم فى الصدر ثم حكم الآخر
اعلم ان مسئلة الاقرار لا تصلح مثالا لان بحثنا فى لكن المخففة والمذكور فى هذه المسئلة لكن المشددة
التى هى من الحروف المشبهة الا انهما لما كانا متشاركين فى الاستدراك ومتساويين فى
الحكم اوردها فى هذا البحث ومثال فوات المعنى الثانى ما ذكر فى المتن كالامة اذا تزوجت
بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين ان
هذا فسخ للنكاح فيكون باطلا وجعل لكن مستانفا يعنى جعل لكن لابتداء النكاح بعد
الانفساخ لان هذا نفى فعل اى نفى الاجازة بقوله لا اجيزه واثباته بعينه فيكونان
متضادين والتضاد مبطل للاتساق فلا يتحقق فيه معنى العطف فان قلت لا نم انه نفى
فعل واثباته لان النكاح بمائة غير النكاح بمائة وخمسين قلت لا نم المغايرة لان الا يبع فى النكاح
الا يرى انه جاز من غير ذكر المال وفساده ولو قال المولى للزوج اجزت النكاح ان زدت خمسين
درهما جاز النكاح الاول واو لاحد المذكورين فانكانا مفردين تفيد ثبوت الحكم لاحدهما
وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون احديهما اعلم ان كونه او موضوعة لاحد المذكورين
مختار شمس الائمة وفخر الاسلام واليه ذهب عامة اهل اللغة وذكر صاحب التقويم وجماعة
من النحويين انها موضوعة فى الخبر للشك فاذا قلت رايت زيدا او عمروا اخبرت عن رؤية
كل منهما على سبيل الشك وانك لم تر هما جميعا وانما رايت احدهما ولكن شككت فى تعيين ذلك
ذلك بمعنى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئى وان لا يكون وفى غير الخبر موضوعة

للتخيير والاباحة لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشى وذلك انما يكون فى الاخبار دون
الانشآء لانه لاثبات الحكم ابتداء وجه قول فخر الاسلام ان الشك ليس بمعنى مقصود فى المخاطبات
حتى يوضع له كلمة توجب التشكيك لان الكلام وضع للافهام فاذا قلت ان التشكيك قد يكون مطلوبا
لغرض فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ او قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ آخر
اذ الترادف خلاف الاصل وقوله هذا حر او هذا كقوله احدكما حر وكون او لاحد المذكورين اولى
من كونها للشك لان مواضع استعمالها لا تخلو عن المعنى الاول ولا يوجد المعنى الثانى الا فى الخبر وهذا الكلام
انشآء اى انشآء للحرية يحتمل الخبر اى يصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة فاذا لم تكن الحرية سابقة
جعل انشآء احترازا عن الكذب فصار انشآء شرعا واخبارا حقيقة فاوجبت التخيير يعنى من
حيث انه انشآء شرعا اوجب اختيار العتق للمولى بان يكون له ولاية ايقاع هذا العتق فى ايهما شاء
ومن حيث انه اخبار لغة اوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما فى الواقع واليه
اشار بقوله على احتمال انه اى اختيار المولى ايقاع العتق فى ايهما شاء بيان اى اظهار لما فى
الواقع بمعنى انه لا يكون له ان يعين العتق فى ايهما شاء بل وجب عليه ان يعين المعتق فى الذى
اوقعه اذا تذكر وجعل البيان اى اختيار المولى ايقاع العتق فى ايهما شاء انشاء من وجه
فشرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ويتعين الحى
للعتق واظهار من وجه فيجبر على البيان ولو كان انشاء محضا لم يجبر اذ المرء لا يجبر على
انشآء العتق واذا اجتمع فيه جهتان عمل بهما فى الاحكام فاعتبرت جهة الانشآء فى موضع التهمة
فلم يسمع بيانه فى الميت وجهة الاظهار فى غير موضع التهمة فاجبر عليه وعلى هذا لو قال
ذلك لعبدين قيمة احدهما الف وقيمة الآخر مائة ثم مرض وبين العتق فى كثير القيمة يصح
ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة فلا يتعلق به حق الورثة كالكتابة واذا
دخلت كلمة او فى الوكالة بان قال وكلت فلانا او فلانا يصح التوكيل استحسانا كما لو قال
وكلت احدهما وايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما لان او فى موضع الانشآء للتخيير و

والتوكيل انشاء بخلاف البيع يعني اذا دخل في المبيع او الثمن بان قال بعتك هذا او هذا او
قال بعتك هذا بعشرة او عشرين يفسد البيع للجهالة والاجارة بان قال اجرت اليوم هذا
العبد او هذا او قال آجرت اليوم هذا بدرهم او بدرهمين يفسد الاجارة لان كلمة او للتخيير
ومن له الخيار منهما غير معلوم فيبقى المعقود عليه او المعقود به مجهولا الا ان يكون من له الخيار
بايعا كان او مشتريا معلوما في اثنين او ثلثة استثناء مما فهم من قوله بخلاف البيع والاجارة
يعني ان البيع والاجارة لا يجوز الا اذا كان من له خيار التعيين معلوما وكان عدد المخير
فيه من المبيع والمستاجر اثنين او ثلثة بان قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار تاخذ
ايهما شئت فيصح استحسانا وعند زفر والشافعي لا يجوز العقد وهو القياس بجهالة المبيع
وجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا يفضي الى المنازعة لان خيار
الشرط لما كان جائزا في ثلثة ايام فقد لحق بمحل الخيار به ولم يجز اذا كان المبيع اكثر من
ثلثة اعتبارا للمحل بالزمان فان قلت المعلق فيما فيه شرط الخيار هو الحكم دون العقد
وهنا المعلق هو العقد والتاثير في العقد اقوى من التاثير في الحكم فكيف يجوز الالحاق
قلنا المقصود هو الحكم والعقد وسيلة فاستويا فجاز الالحاق فان قلت فعلى هذا كان
الواجب ان يجوز الخيار في المحل فوق الثلثة عندهما كما في شرط الخيار قلت شرط الخيار فوق
الثلثة ثبت بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق به وفي المهر كذلك عندهما يعني قالا
اذا تزوج رجل امراة على الف حالة او على الفين الى سنة يثبت الخيار للزوج ان صح التخيير
اي كان التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين وصفا كما ذكرنا او جنسا كما اذا تزوجها على
الف درهم او مائة دينار يعطي اي المهرين شاء وفي النقدين يجب الاقل يعني ان لم يكن
التخيير بين القليل والكثير مفيدا كما في الالف والالفين او الالف الحالة والالف المؤجلة
لزمه الاقل اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد ولا وجه للرجوع الى مهر
المثل لانه موجب النكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا ينعدم التسمية ولهذا لو طلقها قبل الدخول

يجب نصف الاقل اتفاقا فاعلم ان قيد النقدين لا يفيد لان الحكم في غير النقدين كذلك فيما اذا
تزوج على هذا العبد او على هذا العبد واحدهما اوكس فانه يجب الاوكس عندهما وعنده يحكم مهر
المثل والمسئلة في المنظومة وعنده اي عند ابي حنيفة يجب مهر المثل في هذه المسائل لانه هو
الواجب الاصلي في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة ولم يوجد فيصار اليه ثم
عنده في مسئلة الالف الحالة والالفين الى سنة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان
كان اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء وفي الكفارات ككفارة اليمين وهو قوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكفارة الحلق
الواجبة بقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وكفارة جزاء الصيد كقوله تعالى ومن قتله
منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم الآية يجب احد هذه الاشياء عندنا فيكون المكلف مخيرا
باداء واحد من هذه الاشياء على احتمال الاباحة فلو ادى الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد وهو ما
كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب على واحد منها وهو ما كان ادنى قيمة لان الفرض يسقط بالادنى
والفرق بين التخيير والاباحة انها اخص من التخيير واذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يجوز اختيار
احدهما والجمع بينهما بخلاف ما اذا قيل طلق امراتي فلانة او فلانة لا يجوز الجمع بين طلاقهما
خلافا للبعض وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل واجب عليه عندهم على سبيل البدل واذا
فعل احدهما سقط وجوب باقيها واذا ادى الكل يثاب على كل واحد منها واذا ترك الكل يعاقب
على كل واحد لان التكليف بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل قلنا لا نم انه تكليف بما
ليس في الوسع لانه باختيار المكلف وبشروعه يصير معلوما فكذا اذا اعتق عبدا من عبيده
فاختيار المكلف كاف في صحة التكليف فلا يكون هذا تكليفا بما ليس في الوسع وكلمة او لا تحاب
واحدا بعينه ولا يفهم منه ايجاب الجميع وفي قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله
ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او
ينفوا من الارض للتخيير عندهما كما كان او للتخيير في اصل الوضع فيخير الامام بين كل نوع اجزية

قطع الطريق وعندنا كلمة او للترتيب على حسب جزائهم فيكون بمعنى بل كما في قوله تم فهي كالحجارة
او اشد قسوة اي بل يصلبوا اذا اسعفت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا
اخذوا المال فقط ولم يقتلوا بل ينفوا من الارض اي يحبسوا حتى يتوبوا اذا اخوفوا الطريق
ولنا اصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض وانواع الجناية متفاوتة
في الغلظ والخفة وكذلك الاجزية وتبعيد ان يعاقب باخف انواع الاجزية عند غلظ الجناية
وباغلظها عند خفتها وقد ورد بيان تقسيم الاجزية على احوال الجناية كما روى عن ابن عباس رض
ان النبي عم وادع ابا برزة ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء ناس يريدون الاسلام فقطع اصحابه
اي برزة عليهم الطريق فنزل جبرئيل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل
لم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن اخرد الاخافة نفي
من الارض فان قلت بتبدل ارادة الاسلام لا يخرج الشخص عن كونه حربيا والحد الحدب بقطع
الطريق عليه واكان مستامنا قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام فانهم كانوا مسلمين
او ينالوا جاؤا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل الذمة والحد واجب بالقطع على اهل الذمة وقالا
اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لا يثبت به شيء لانه اسم لاحدهما غير عين يعني
او وضع لاحد الشيئين وذلك الاحد اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص
وذلك اي وذلك الواحد الاعم غير محل للعتق اي غير صالح له وانما يصلح له الواحد المعين وهو
العبد ولقائل ان يقول ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم
العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد
خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية وعنده هو كذلك يعني ولا احد الشيئين
غير عين وان غير العين ليس بمحل لكن على احتمال التعيين حتى لو كانا عبدين تناوله الايجاب
احدهما على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين في مسئلة العبدين اي لو كان المذكوران
عبدين اجبر عليه ولو لم يكن كلامه محتملا للتعيين لما اجبر والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار

الاهدار كما في قوله للاكبر منه سنا هذا ابني تجعل ما وضع لحقيقة وهو الاحد منهما غير عين مجازا
عما يحتمله وهو احدهما على التعيين وان استحالت حقيقته اي يتعذر العمل بحقيقته فلغو ذكر ما
ضم الى العبد فكانه قال هذا حر وسكت وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم يعني لان
المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب لحكم ههنا فيبطل المجاز كما في الاكبر سنا
منه اعلم انه لو قال يجاز الا المحتمل لكان اولى لانه مجاز له لا مجاز عنه ويمكن ان يقال ضمنه معنى
التعبير فكانه قال تجعل اللفظ الموضوع لحقيقته معبرا عن المعنى المجازي ويستعار كلمة او للعموم
للمناسبة بين مفهومه وبين العموم في عدم التخصيص بواحد معين فيصير بمعنى واو العطف
من حيث ان المذكورين منفيان او مثبتان جميعا كما في واو العطف لا عينه يعني لا يكون كاتيان
الواو نفسه لان كل واحد منهما مراد بانفراده وذلك اي كونه مستعارا بمعنى واو العطف اذا كان
في موضع النفي او موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما حنث
ايهما كلم لان النكرة في موضع النفي تعم فيكون كل واحد منهما مقصودا بالنفي بخلاف الواو حيث لا
يحنث الا بتكلمهما لانه عطف على سبيل الجمع ولا يحنث الا بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد
احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم دل الدليل على ان لا يفعل واحدا منهما لكون
كل واحد منهما محرما شرعا ولا تاثير لاجتماعهما في النفي ولو كلمهما لم يحنث الا مرة كالواو لان
اليمين واحدة وكونه منفيا عن كلام كل واحد منهما لا يوجب كونه يمينين لان تعدد الحنث بتعدد
هتك حرمة اسم الله ولم يوجد هنا الا هتك واحد مثال النفي قوله تع ولا تطع منهم آثما او
كفورا فانهما اطاع يكون مرتكبا للنهي لو قال وكفورا لا يكون مرتكبا للنهي باطاعة احدهما قيل
الآثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان مرتكبا للآثم وشديدا لشكيمة في العتو ولو كان
الوليد غاليا في الكفر ومتعاطيا لانواع الفسق مثال الاباحة ولو حلف ان لا يكلم احدا الا
فلانا او فلانا قوله الا فلانا استثناء من الحظر والاستثناء من الحظر اباحة والاباحة الطلاق
ورفع قيد وذلك عين دلالة العموم وكذا لو اذن لعبده في نوع يكون ماذونا في الانواع كلها

جاز ان يكون حالا من
الفقهاء او المحدثين كان
واحدا اى مجالسين احد دون جالس

ولما ثبت ان الاباحة من دلايل العموم افاد كلمة او عموم الاجتماع فله ان يكلمهما من غير حنث بمنزلة
واو العطف الا انها تفارق الواو فى انه لو جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز ان يجالس كل واحد من
الفريقين ضار او تفيد اباحة الجمع والواو توجبه فان قلت انما يصار الى المجاز اذا لم يمكن الاجراء
على حقيقتها فما المانع عن حملها على حقيقتها وهى احد المذكورين قلت المانع خلو الاستثناء عن معناه
لو حمل عليها لان معناه لا يكلم احدا الا احد هذين الشخصين فانهما كلم يحنث لانه حرم على نفسه كلام
جميع الناس الا كلام شخص غير معين فايهما كلم فهو معين فيكون حراما فيلغو معنى الاستثناء و
يستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والآخر
فعلا او احدهما ماضيا والآخر مستقبلا ويحتمل الكلام ضرب الغاية بان يكون الفعل الاول ممتدا وا
الفرق بين حتى والا ان ان حتى يجيء بمعنى العطف دون كلمة الا ان وكون الثانى جزءا من الاول شرط
فى حتى دون الا ان كقوله تع ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون او ههنا
بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته فاما ان يكون معطوفا على شيء او على ليس والاول عطف الفعل على الاسم
والثانى عطف المضارع على الماضى وهو ليس بحسن فلما سقطت حقيقته استعير للغاية لان او لاحد
المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع الفعل
ونفى الامر ممتد يحتمل الغاية على معنى ليس لك من امرهم شيء فى عذابهم او استيصالهم او هدايتهم
الى ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم او لعذابهم فتشتفى منهم وما عليك الا البلاغ او الا ان يتوب
عليهم يعنى نفى الامر ممتد فى جميع الاوقات الا وقت وقوع توبتهم فحينئذ ينقطع امتداده سبب
نزول الآية ان النبى عم استاذن ان يدعوا عليهم فنهى عن ذلك وروى انه عم لما شج وجهه يوم
احد سال اصحابه ان يدعو عليهم فقال عم ما بعثنى الله لعانا ولكن بعثنى داعيا اللهم اهد
قومى فانهم لا يعلمون فنزلت الآية ونهى عم عن الدعاء عليهم او سؤال الهداية وفيه بحث لان او
اذا كان بمعنى حتى يكون للغاية فينتهى النهى عند التوبة كما فى قولك الزمنك او تقضى حقى
فان الملازمة ينتهى عند القضاء فيصح الدعاء عليهم او سؤال الهداية والاول ممنوع والثانى

الى العطف

او يتم

يحصل الحاصل ولنا ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها فانه ذكر فى الكشاف ان قوله
او يتوب عليهم عطف على ما قبله وهو يكبتهم وقوله تع ليس لك من الامر شيء معترض والمعنى ان الله تع مالك امرهم
فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء
انما انت عبد مبعوث لانذارهم وايضا الطلاق فساد العطف على ما ليس حسنا وكان
الاولى ان يطرح المص قوله لاختلاف الكلام وتعذر العطف يكون باعتبار عدم فعل منصوب فيما قبله
وهو ليس لك من الامر شيء وعدم صلاحية المعنى للعطف وفيه نظر فان فعدان المنصوب فى الكلام
السابق لا يمنع العطف فى الجمل لا يستلزم الاشتراك فى الاعراب الا يرى الى قوله لا تنه عن خلق و
تاتى مثله فان تاتى منصوب باضمار ان بعد الواو وتم يستقيم مثله ولم يمنع عن الاجراء على الحقيقة
وهى الجمعية وحتى للغاية اى للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما فى اكلت
السمكة حتى راسها او غير جزء كما فى قوله تع حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق اى عند انعدام
القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها كالى اى كان الى للغاية ويستعمل للعطف لما
ان المعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب المغيا مع قيام معنى الغاية كقولهم استنت
الفصال حتى القرعى جمع فصيل وهو ولد الناقة الاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا فى حالة العدو
حتى القرعى جمع قريع وهو الفصيل الذى له بثر ابيض ودواءه الملح فان المعطوف ارذل لان
القرعى لا يتوقع منها الاستنان لضعفها مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغى ان يتكلم بين يديه
لعلو قدره ومواضعها اى مواضع كلمة حتى فى الافعال ان يحمل غاية بمعنى الى كقولك سرت حتى
ادخلها فان قلت ان يحمل خبر مواضعها وهو غير صادق قلت اراد بالمواضع الاستعمالات تسمية
للحال باسم المحل او المضاف محذوف فى مواضعها اى بيان مواضعها او فى الخبر تقديره مواضعها
فى الافعال موضع ان يحمل حتى كذا وكذا او غاية بالنصب على معنى ان يحمل غاية وهى جملة مبتداة
ومعنى كونها جملة مبتداة عدم كونها معمولة لما قبلها كقولك خرجت النساء حتى خرجت هند
وليس لها محل من الاعراب لانها جملة مستانفة بخلاف قولك سرت حتى ادخلها الجار والمجرور

معمول لقوله كما عرفت وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء اي
انتهاء ما قبلها يعني علامة الغاية لوجود المعنيين احدهما ان يكون ما قبل حتى قابل للامتداد والثاني
ان يكون ما بعد حتى دليلا صالحا للانتهاء ما قبلها فان لم يستقم معنى الغاية بانعدام المعنيين او احدهما
فالمجازاة بمعنى لام كي لمناسبة بين الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي بوجود الغاية
فان تعذر هذا اي ان يجعل بمعنى لام كي جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية وعلى هذا اي
على ما ذكرنا من المعاني الثلثة مسائل الزيادات كما قال ان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر ثم ترك ضربه
قبل الصياح يحنث لان الضرب يحتمل الامتداد فيحمل على حقيقته فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية
يحنث ولو قال ان لم آتك حتى تغديني فعبدي حر فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني
لا يصلح دليلا على الانتهاء لان التغدية احسان والاحسان داع لزيادة الاتيان وما كان داعيا الى الشيء
لا يصلح ان يكون منهيا له فلم يمكن حملها على الغاية والاتيان يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل
عليه فيكون المعنى لكي تغديني ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر قال الشيخ قوام
الدين الاتقاني حتى اتغد بدون الالف كذا السماع من مولانا حسام الدين السغناقي ولكن السماع
عن غيره من المشايخ بالالف ووجه الاول ان حتى لما استعيرت للعطف على ما قبلها مجزوم حذف الالف
مما بعدها علامة للجزم وعندي ثبوت الالف اوجه لان ما قلنا من وجه الاستعارة تقدير المعنى لا
تقدير الاعراب فلا حاجة اذن للجزم الا يرى الى قولهم في تقدير قوله قدم الحاج حتى المشاة اي حتى
انتهوا الى المشاة ثم قالوا الجر [illegible] هنا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح
ان يكون غاية للاتيان بل هو داع اليه ولا يصلح ان يكون سببا الفعل ولا فعله جزاء للاتيان نفسه لان الشخص
الواحد لا يكون مجازيا ومجازى فاذا لم يصلح للمجازاة حمل على العطف بالفاء مجازا هذا ما قاله الشراح
ولكنا نرى ان يقول المذكور وسابقا ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول
الثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر نحو اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على
لفظ المبني للفاعل من الدخول كما لا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه واما

ان يجعل بمعنى الواو كما ذهب اليه العتابي لان الترتيب انسب بالفاء وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب
وقال الشيخ قوام الدين الاتقاني في شرحه للمنار كونه بمعنى الواو انسب عندي لانه يجوز الاستعارة للعطف المناسبة
بين العطف والغاية من حيث اتصال الغاية بالمغيا كاتصال المعطوف بالمعطوف عليه ولا اتصال في الفاء ولكن لانه
لا يشعر بحال احد دون حال فكان اولى وفائدته ان ان اتى وتغدى مع التراخي يحنث اما اذا اتى فتغدى من غير
تراخ بر في يمينه ومنها اي من حروف المعاني حروف الجر فالباء للالصاق فما دخل عليه الباء هو الملصق به
وتصحب الاثمان حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا لان المقصود في الالصاق
هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلات فيصح الاستبدال به اي بذلك الكر قبل القبض ولو
كان مبيعا لما جاز الاستبدال قبل القبض بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة
بهذا العبد يكون سلما ولا يجوز الا مؤجلا لانه اضاف الشراء الى الكر فيكون مبيعا والمبيع يشترط وجوده لصحة البيع
فاذا لم يكن موجودا يكون دينا والمبيع الدين يكون سلما ولو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على
الحق يعني يكون اخباره ملصقا بالقدوم الصادق حتى لو اخبر كاذبا لا يعتق بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا
قدم فهذا يقع على مطلق الخبر حتى اذا اخبر صادقا او كاذبا ان فلانا قدم يعتق العبد لانه لم يوجد في كلامه ما يدل
على الالصاق فان قلت ان مع اسمها وخبرها قائم مقام المفعول الثاني فلا بد فيه من تقدير الباء لان المفعول الثاني
لا يجي بدونه فلا يبقى الفرق قلت سلمنا انه بتقدير الثاني ولكن لا نم عدم الفرق لان ان مع اسمها وخبرها [illegible] الاسناد
وهو لا يقتضي الصدق ولو قال ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق يشترط تكرار الاذن في كل خروج لان
الباء للالصاق وهو يقتضي ملصقا وملصقا به فيكون تقدير قوله الا باذني الا خروجا ملصقا باذني فيكون المستثنى
منكرا في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي تقديره لا تخرجي خروجا الا خروجا باذني وصار كل الخروج
بهذا الوصف فاذا خرجت بغير اذنه يحنث ويكون هذا من قبيل لا آكل اكلا لان المقدر كالملفوظ لا من قبيل لا آكل
لما سيجي من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز تخصيصه فظهر ان ما ذكره صاحب الكشف
من ان الفعل هنا وللمصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي بخلاف قوله ان خرجت من الدار
الا ان آذن لك فانت طالق فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن غير مجانس للخروج فيحمل مجازا على الغاية لمناسبة

ان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كان المستثنى قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه فيكون معناه
الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع قال الفراء يحتمل
ان يكون بمنزلة الا باذني وهذا اشبه لان الارتكاب الى تقدير الباء اولى وان كان قليلا كما روي عن رؤبة اذا قيل له
كيف اصبحت قال خير اي بخير وكما قيل الله في موضع القسم واريد بالله اشهر من ارتكاب المجاز فان قلت
منقوض بالجر مع ان شايع لم لا يكون الباء محذوفا هيهنا اي الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذني قلت
قلنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال
واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم مستفاد من القرينة العقلية
واللفظية وهي قوله ان ذلكم كان يؤذي النبي فان قلت ان مع المضارع بمعنى المصدر والمصدر يقع
حينا كما تقول اتيتك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرجي وقتا الا وقت اذني
فيجب لكل خروج اذن قلت على هذا التقدير يجب ان خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير
الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك كذا قالوا لكن لقائل ان يقول قوله الا وقت اذني ليس بعام حتى يتناول
الجميع بخلاف قوله الا خروجا لانه موصوف بصفة عامة ولو بدل قوله الا وقت اذني بقولنا الا وقتا
اذنت لك فيه لصار عاما لكن الجواب فاسد لان عدم الحنث لكونه مجتهدا فيه ليس بيقين حتى لا يزول
فيه بالشك فلئن سلم فالترجيح للمحرم وفي قوله انت طالق بمشية الله الباء بمعنى الشرط وفيه بحث
لان معنى الشرط فيه ان قلت حقيقة فممنوع لان الباء لم توضع بمعنى ان وان قلت مجاز فلم حمل على هذا
المجاز دون مجاز آخر وهو معنى السببية ويكون معناه انت طالق بسبب مشية الله فيكون تنجيزا او
الاوجه ان يحمل الباء على حقيقته فالمعنى انت طالق طلاقا ملصقا بالمشية فلا يقع قبلها اذ لا يتحقق
الملصق بدون الملصق به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط والطلاق الملصق به لا يطلع عليه فلا يقع شئ
كما لو قال انت طالق ان شاء الله ذكر في شرح المغني للسراج الهندي ولقائل ان يقول يمكن الوقوف
على مشية الله الطلاق اذ مشية العبد تابعة لمشية الله قال الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله فكان
ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء العبد لوجود الشرط الى هنا كلامه اقول يمكن ان يجاب عنه بان الباء

في قوله الا ان يشاء الله محذوف معناه لا يصدر منكم فعل المشية الا بسبب مشية الله اياكم ولا يلزم منه
ان ما يكون مراد العبد يكون مراد الله اذ لو كان كذلك لوقع كل مراد العبد او يقال معنى قوله تعالى وما تشاؤن
الا ان يشاء الله لا يقع منكم المشية الا ان يشاء الله مشيتكم ولو قال انت طالق بامر الله او بحكمه او بعلمه
او باذنه او بقدرته يقع في الحال لان استعمال الشرط في بعضها محال وهو العلم والقدرة وفي بعضها جائز
لكنه مهجور فلم يحمل الشرط وههنا نكتة وهي ان قوله انت طالق ان لم يشاء الله يستقضي وقوع الطلاق
البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه وانما
يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع
الطلاق لغو وقال الشافعي الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض وقال مالك انها صلة اي زائدة
وليس كذلك لان الموضوع للتبعيض حرف من فلو كان الباء للتبعيض لتكرر الدالة عليه وهو خلاف
الاصل ولانه لو كان للتبعيض مع انه للالصاق لكان مشتركا والاصل عدمه واما الصلة فلان فيه
الغاء الحقيقة من غير ضرورة بل هي للالصاق وهي حقيقة فيه فيحمل عليه ولكن التبعيض يثبت في الراس بطريق
آخر بينه بقوله لكنها اي لكن الباء اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله وهو الممسوح فيصير
المحل مفعولا به فيتناول كله اي كل المحل كقولك مسحت الحائط بيدي والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود
فلا يشترط الاستيعاب واذا دخلت في محل المسح كما في الآية بقي الفعل متعديا الى الآلة فصار المحل شبيها
بالآلة فلا يقتضي استيعاب الراس بالمسح لان المسح مضاف الى اليد دون الراس وانما يقتضي الصاق الآلة
بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة لان ما بين اليد يتعذر الصاقه فصار المراد اكثر اليد وهو الاصابع
لانها الاصل في الاخذ والبطش ولهذا يجب بقطعها تمام دية اليد فاذا مسح الراس بجميعها جاز وكذا
باكثرها وهو ثلث اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف الباء كما زعم الشافعي واذ قد
ظهر ان المراد البعض اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة وقال ابو حنيفة ذلك البعض
مجمل غير معلوم الحكم من الآية فاحتيج الى البيان وقد بينه النبي عم بربع الراس في حديث المغيرة
ولقائل ان يقول القول باجمال الآية مشكل لانه مبني على ان يكون ههنا اولى وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم

ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا لكنه لم يبين
ذلك قبله لا بالقول ولا بالفعل ولا النقل البيان ولو سلم الاولية فلا ينبغي التاخير بالنسبة الى الذين
لم يحضروا وضوء رسول الله عليه السلام اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا حاضرين في تلك المشاهدة ولا
لنقله الصحابة واشتهر الرواية لان هذه حادثة تعم به البلوى فلما لم يثبت ذلك علم ان لا اجمال في الاية
فان قلت دخلت الباء في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم في التيمم مع ان الاستيعاب شرط فيه قلت ثبت
الاستيعاب بالسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين والرتا
عنها جائز فتجعل الباء زائدة فان قلت الحديث لا يقتضي الاستيعاب فلا تجعل الباء في الاية زائدة قلت
الوجه اسم للكل فيفهم منه الاستيعاب على الالزام فقوله على الف درهم يكون دينا لان على للاستعلاء والدين
يستعلي من يلزمه الا ان يتصل به اي بقوله علي الوديعة فيقول له علي الف درهم وديعة فلا يثبت به الدين لانه
يحتمل معنى الوديعة من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه فان دخلت كلمة على في المعاوضات المحضة
كالبيع والاجارة والنكاح مثل قوله بعت منك هذا على الف درهم كانت بمعنى الباء التي تصحب الاعواض
لان اللزوم يناسب الالصاق فان الشيء متى لزم الشيء كان ملصقا به لا محالة ولا تحمل الباء على الشرط لان
المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق لما فيه من القمار وكذا اذا استعملت في الطلاق بان قالت لزوجها
طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما وعند ابي حنيفة للشرط لان الطلاق
يحتمل التعليق وكلمة على تدل على الشرط حقيقة لان فيه معنى اللزوم ووجود الجزاء يلازم وجود الشرط
كما قال تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله اي بشرط ان لا يشركن فيحمل عليه اذا امكن والمشروط لا يتوزع على
اجزاء الشرط الا يرى انه لو قال لها ان دخلت هذه الدار وهذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثلثا
فدخلت واحدة منها لم يقع منه شيء فان قلت ان اراد من اللزوم اللزوم الذي يقابل الانفكاك فلا نسلم انه
معنى على وان اراد به الوجوب فهو موجود في معنى المعاوضة لان العوض انما يجب في مقابلة المعوض قلت
اللزوم بين الشرط والجزاء لذاتهما وبين العوضين بعارض الالتصاق فكان الاول اقرب الى الحقيقة
ومن للتبعيض فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه له اي للمخاطب ان يعتقهم الا واحدا منهم

عند ابي حنيفة لانه جمع بين كلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض وهي من فوجب العمل بحقيقتهما مهما امكن
فصار الامر متناولا بعضا عاما واذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وعندهما له ان يعتقهم جميعا
لان كلمة من عامة وكلمة من للتمييز كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان تقدم الكلام عليه
في العام والى لانتهاء الغاية فان كانت الغاية هذا شروع في بيان الضابط في ان الغاية متى تدخل
في حكم المغيا الا انها قد تدخل فيه كما في حفظت القرآن من اوله الى اخره وقد لا تدخل كقوله تعالى
فنظرة الى ميسرة قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا نحو
الحائط بخلاف الليل والغد وقولنا موجودة قبل التكلم احتراز عن الاجال المضروبة للثمن والاجارة
كالشهر والغد ورمضان في اجرته او بعته الى رمضان او الى الليل او الى الغد فان هذه الاشياء توجد
في المستقبل بعد التكلم وقولنا غير مفتقرة احتراز عن الليل فانه يفتقر في استحقاق اسمه الى محل
اخره هو النهار لانه لا يسمى ليلا الا باعتبار زوال النهار كقوله من هذا الحائط الى هذا الحائط
لا يدخل الغايتان اي الحائطان في حكم المغيا لانها اذا كانت قائمة بنفسها لم يستتبعها المغيا
ولا يلزم علي دخول المسجد الاقصى في حكم المغيا مع انه قائم بنفسه في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده
ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى حيث دخل النبي عليه السلام في المسجد الاقصى لان ذلك ثبت بالمشاهدة
لا بموجب الى قال بعض الشارحين اقول يجوز ان يكون المرافق من هذا القبيل لانها قائمة بنفسها اعلى
الشبر المتقدم في القيام دخولها يكون بفعل النبي عليه السلام لانه حين توضأ ادار الماء على مرافقه
الى هنا كلامه ولقائل ان يمنع كون المرفق من هذا القبيل لان المرفق وهو مجتمع عظم العضد
وعظم الذراع مفتقر الى اليد في الوجود فلا يكون قائمة بنفسها وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان
اصل الكلام اي صدره متناولا للغاية كان ذكرها اي ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فتدخل
الغاية كالمرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد اسم للمجموع الى الابط وذكر الغاية لاسقاط
ما وراءها فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء
المرافق عن حكم الغسل ولقائل ان يقول اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر

المطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق لم يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد
للايجاب الى الغاية لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والمغيا مع الغاية نص
واحد وان نسخ القاعدة غير مطرد لان من قال قرأت هذا الكتاب من اوله الى السبع لا يدخل الغاية
عرفا قال صاحب الكشاف الى تفيد معنى الغاية مطلقا ودخولها في الحكم وخروجها منه امر زائد
يدور مع الدليل وان لم يتناولها الكلام الغاية اوكان فيه اي في تناوله شك كما جاز الايمان مثل ان
يحلف ان لا يكلم فلانا الى رجب فان الاجل يدخل عند ابي حنيفة في رواية الحسن عنه لان في حرمة الكلام
ووجوب الكفارة في موضع الغاية شكا فلا يدخل فذكرها لمد الحكم اليها فلا يدخل كالليل في الصوم
في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وفي الظرف لكنهم اختلفوا في حذفه اي حذف في واثباته في ظرف
الزمان اعلم ان في الكلام اضمارا تقديره في للظرف ولم يختلف اصحابنا في ذلك ولكنهم اختلفوا
في حذفه واثباته في قوله انت طالق غدا او في غد فاذا قال انت طالق غدا ان لم يكن له نية تقع
في اول النهار واذا نوى آخره يصدق ديانة لا قضاء بالاتفاق وان قال في غد ولم يكن له نية في اول
النهار وان نوى آخره يصدق عند ابي حنيفة ديانة وقضاء وعندهما يصدق ديانة لا قضاء
كما في المسئلة الاولى وجه قولهما معنى قوله وفا لا انهما سواء لانه اضاف الطلاق الى الغد ونية جزء منه خلاف
الظاهر لانه تخصيص العام فلا يصدق قضاء وفرق ابو حنيفة بينهما فيما اذا نوى آخر النهار بانه
في اذا حذف اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقتضي استيعابه لانه شابه المفعول به فلا بد
ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف
عليه فلا يصدق قضاء واذا اثبت في يصير الظرف جزءا مبهما من النهار فيكون نيته بيانا لما ابهمه
لا تغييرا حقيقة كلامه فيصدقه القاضي واذا اضيف الطلاق الى المكان بان قال انت طالق في
الدار يقع الطلاق في الحال حيث كانت اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان الا ان يضمر الفعل بان اراد
بقوله في الدار في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط لان الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق شاغلا
له لانه عرض لا يبقى فصار بمعنى مع مجازا لان في الظرف معنى المقارنة فيتعلق بالدخول الا انه لا يكون

شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه واعترض عليه بان الزمان عرض لا يبقى فيلزم
ان لا يصلح الظرفية والاولى منه ان يقال بوضع المصدر موضع الزمان كثيرا والمراد وقت دخولك في قوله
بمعنى الشرط دون ان يقول الشرط اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز للشرط فيقع الطلاق بعده لكن الاول
اصح لانه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك وتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان للشرط
لطلقت كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق كذا في الخانية ومع للمقارنة اي لمقارنة ما قبلها لما بعدها
واذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تطلق ثنتان وقبل للتقديم اي لسبق ما
وصف بها على ما اضيف اليه حتى لو قال لها وقت الضحى انت طالق قبل غروب الشمس طلقت في الحال
ولا يتوقف على وجود ما بعد وبعد للتاخير اي لتاخير ما وصف بها عما اضيفت اليه وحكمهما اي
حكم بعد في الطلاق ضد حكم قبل قيد بقوله في الطلاق احترازا عن الاقرار فان تضاد حكم بعد
بحكم قبل فيه ليست بمطردة فانه لو قال لفلان علي درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان
في الصورتين لان معناه بعد درهم وجب علي او بعده درهم قد وجب علي فانه لا يلزم منه الا الاثنان
ولو قال له علي درهم قبل درهم يجب عليه درهم واحد ولو قال قبله درهم يجب درهمان فكان حكمها في
الصورة الاولى ضد حكم قبل لا في الصورة الثانية واذا قيد كل واحد منهما قبل وبعد بالكناية كان صفة
لما بعده حتى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة يقع ثنتان لان الطلاق المذكور
اولا وقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق فالواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه
لو قال طالق امس يقع في الحال فيقترنان وفي قوله بعدها واحدة البعدية صفة للاخيرة فتبين بالاولى
فيلغو الثانية لفوات المحلية واذا لم يتقيد بالكناية كان صفة لما قبله فلو قال لغير المدخول بها انت
طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة لان القبلية تكون صفة للاولى فتبين بها فلا يقع الثانية
لفوات المحلية ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لان البعدية تكون صفة للاولى
فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فيقترنان قيدنا مسائل القبلية والبعدية بغير
المدخول بها لان في المدخول بها يقع الجميع وعند للحضرة فاذا قال عندي الف درهم كان وديعة

لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم لان عند عبارة عن القرب في اصل الوضع فيحمل القرب من بيت

فيكون امانة والقرب من ذمته فيكون دينا فيثبت الاصل وهو الوديعة دون اللزوم لان اللزوم

في الذمة لا يكون عند حضرته حقيقة الا اذا وصل الدين وقال لفلان عندي الف درهم دين

يكون اقرارا بالدين لان الدين يحتمل كلامه فيصلح ذكر الدين تفسيرا له وغير يستعمل صفة للنكرة

بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة و يستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد

كل منهما مغاير لما قبله في الحكم كقوله له علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة

للدرهم اي درهم مغاير للدانق وهو مشترك درهم احترز به عن الدرهم الذي هو دانق فانه

كان في تلك العهد درهم على وزن دانق ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانق و

سوى مثل غير في كونه صفة واستثناء ومنها اي من حروف المعاني حروف الشرط اي كلمة

وان اصل فيها اي كلمة ان اصل في الفاظ الشرط لانها مختصة بمعنى الشرط وليس لها معنى آخر بخلاف سواء

ساير الفاظ الشروط وكلمة ان حرف فسمي الكل باسمها تغليبا لها لاصالتها وانما يدخل على امر معدوم

على خطر اي محتمل للوجود والعدم الجازم والمجرد صفتا امر ليس بكاين لا محالة الجملة صفة لخطر

جي بها للتاكيد وانما تدخل عليها لان المقصود من دخولها هو الحمل على شيء والمنع منه وذلك لا يجوز

في الممتنع والمتحقق الوقوع فلا يقال ان جاء الغد فكذا لانه مما سيكون البتة عادة فاذا قال ان لم

اطلقك فانت طالق لم تطلق حتى يموت احدهما لان هذا الشرط انما يتحقق بموت احدهما لانه ما لم

احدهما يكون وقوع التطليق محتملا فاذا مات الزوج يتحقق الشرط بلا ميراث لها ان لم يدخل بها

لان امراة الفار انما ترث اذا كانت في العدة فان دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق قبيل موته وكذا اذا

ماتت لان قبيل موتها يوجد وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق فيتحقق الشرط واذا عند نحاة الكوفة

يصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها اي بكلمة اذا يعني يستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء و

عبر عن الاستعمال بالمجازات لان المقصود من الشرط والجزاء الجزاء والشرط وسيلة اليه فسمي استعمال

الشرط باسم ما يقصد به مرة كقول الشاعر واذا تصبك خصاصة فتحمل معناه ان تصبك لا يجي

النار في تحمل وذا مخصوص بان وقد لا يجازى بها اخرى اي مرة اخرى كقول الشاعر واذا يكون كريهة

ادعى بها واذا يحاس الحيس يدعى جندب اذا هنا للوقت واذا جوزي بها سقط الوقت عنها كانها حرف

شرط فصارت بمعنى ان وهو قول ابي حنيفة واذا يكون مشتركا بين الوقت والشرط فاذا استعمل في احدهما

لم يبق الآخر مرادا عنده وهو مذهب الكوفيين وعند نحاة البصرة هي اي اذا موضوعة للوقت وقد

يستعمل للشرط مجازا من غير سقوط الوقت مثل متى فان متى اذا اولى بعدم السقوط لان المجازاة لازمة في

متى في غير موضع الاستفهام وفي اذا جائزة فمتى لم يسقط معنى الوقت عن متى مع لزوم المجازاة اياه

فاولى ان لا يسقط عن اذا فانها اي متى موضوعة للوقت لا يسقط عنها ذلك اي معنى الوقت بحال

وهو اي قول نحاة البصرة قولهما اي قول ابي يوسف ومحمد فان قلت لزم الجمع على قولهما بين الحقيقة

والمجاز قلت لا منافاة بينهما في هذه الصورة لان الوقت يصلح للشرط وعدم جواز الجمع باعتبار التنافي

هذا ما ذكر في شروح هذا المختصر لكنه ضعيف لان ارادة معنى الحقيقة والمجاز من لفظ واحد ممنوعة سواء

تنافي المعنيان اولا ويمكن ان يقال اذا موضوعة بازاء الوقت والشرط جميعا عندهما فان قلت فعلى هذا

قد يستعمل للشرط يدل على انه ليس بموضوع بازاء الكل قلت لا يدل لانه اذا استعمل للشرط يكون مستعملا

في بعض ما وضع له فيكون حقيقة قاصرة عند البعض ولم يتعرض المصنف للاختلاف فيه والاولى منه

ان يقال متى لم يستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار ان افادة الكلام تقييد حصول

مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدا المتضمن معنى الشرط ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير

ما وضع له ومما يدل على ما ذكرنا قول من قال لامراته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس بالاتفاق

كما لو قال انت طالق متى شئت فلو كان الشرط لبطلت المشية اذا قامت عن المجلس كما في كلمة ان حتى اذا

قال لامراته هذا تفريع على اختلاف المذكور فيها اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنه اي

عند ابي حنيفة ما لم يمت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق

وكما سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق وللطلاق فيما لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما

نوى بالاتفاق واذا اما مثل اذا الا ان دخول ما يحقق معنى المجازاة باتفاق النحاة ويبنى على حسن السلطة

لانها سلطت اذا على الجزم وردى عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت الدار انه بمنزلة ان دخلت الدار
بجعلها لو للاستقبال كان لو آخانه بينهما فان كل واحد منهما تعليق احدى الجملتين بالاخرى على ان يكون الثانى
جوابا للاولى وكيف سؤال عن الحال يعنى كيف موضوع السؤال عن الحال فاذا قلت كيف زيد معناه
على اى حال اصحيح ام سقيم وقد يسلب عن كيف معنى الاستفهام فيبقى دالا على نفس الحال كما حكى قطرب عن
بعض العرب انظر الى كيف يصنع اى الى حال صنيعه انما استعمال السؤال عن الحال جوابا بحذف اى الحال
على السؤال والا اى وان لم يستقم السؤال عن الحال بطل لفظ كيف وذلك اى لبطلانه قال ابو حنيفة فى
وقولت حر كيف شئت انه ايقاع لان العتق لا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام
ابا حنيفة به لان عند صاحبيه يتعلق الحرية بالمشية وفى الطلاق يعنى اذا قال انت طالق كيف شئت يقع
تقع الواحدة قبل المشية ثم ان كانت غير موطوءة فقد بانت لا الى عدة ولا مشية لها لانه يلغو تفويضه
الصفة الى مشيتها لعدم المحل بعد وقوع الاصل وان كانت موطوءة فالمحل باق بعد وجود الاصل فلها
المشية فى الصفة وبقى الفضل فى الوصف اى الزائد على اصل الطلاق من كونه باينا والقدر بان نوى
الثلث مفوضا اليها بشرط نية الزوج فان اتفق بينهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار
النيتين اما نيتها فلانه فوض النية اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل فى ايقاع الطلاق فاذا
تعارضا تساقطا فيبقى اصل الطلاق وهو الرجعى فان قلت لما فوض الزوج الامر اليها كان
ينبغى ان يستقل باثبات ما فوض اليها ولا يحتاج الى نية الزوج قلت انما فوض اليها حال الطلاق
وهو مشترك بين البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احدهما كذا قال صاحب الكشف لكنه
ضعيف لانه ان اراد به الاشتراك اللفظى فيحتاج الى النقل وهو غير ثابت وان اراد به الاشتراك
المعنوى فهو غير محتاج الى النية لانه لما قال لها كيف شئت اثبت لها ولاية اثبات اى وصف شاءت
على سبيل العموم قال صاحب النهاية ناقلا عن الفوايد الظهيرية ناجحنا الفحول فى جواب هذا الاشكال
فما قرع سمعى جوابا شافيا فيجب ان نعتمد على ما ذكر الطحاوى وابو بكر الرازى من ان نية الزوج ليست
شرطا لها فى ان تجعل الطلاق باينا او ثلاثا فى قول ابى حنيفة فان قلت لو طلقت نفسها اثنتين

دون ما نوى الزوج لا تطلق ثنتين وكان ينبغى ان يطلق لان الثنتين حال مفوض اليها قلت المفوض اليها من
من جهة الزوج ما يملك الزوج ايقاعه بقوله انت طالق وانه لا يملك بهذا اللفظ ارادة ثنتين فكذا المفوض
اليها لا يقال على هذا ينبغى ان لا يجوز نية الثلاث فى قوله انت طالق لانا نقول وقوع الثلث فيما نحن
فيه ليس بمجرد قوله انت طالق وانما هو بواسطة كيف فافترقا وانما صار الثلث حالا لقوله انت طالق
دون الثنتين لان قوله انت طالق يدل على الوحدة والثنتان عدد فبينهما منافاة بخلاف الثلاث
لانه فرد اعتبارى موافق لما فى الوحدة وقالا ما لا يقبل الاشارة اى ما لا يتاتى فيه الاشارة من الامور الشرعية
كالطلاق والعتاق فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل اى اصل الطلاق بالمشية بتعليقه
اى بتعليق الوصف قال بعض الشراح الظن ان هذا مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض لان العرض
الاول هو الطلاق ليس محلا للعرض الثانى بل كلاهما حالان فى الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا و
محلا والآخر بكونه فرعا وحالا بل هما سواء فى الاصلية والفرعية لعدم انفكاك احدهما عن الآخر اذ الطلاق
لا يوجد الا بان يكون رجعيا او باينا فاذا تعلق احدهما بشيء تعلق الآخر اليه ما كلامه ولقائل
ان يقول انه من بعض الظن لانه مخالف لما عليه سوق كلامهم فانهم قالوا حاله ووصفه بمنزلة اصله
وهذا صريح فى اصالة احدهما وفرعية الآخر وكيف لا والاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر شرعا حتى
قبلت الفسخ والنسخ يكون بين الجوهرين ولذا وجد بين الايجاب والقبول لكونهما كالجوهرين على انه
لو صح ذلك لا يرتفع الخلاف لان امتناع قيام العرض بالعرض ملتزم للخصمين قلت الخلاف مبنى
على عدم انفكاك الوصف عن الاصل لان ما لا يكون محسوسا يعرف وجوده بوصفه فالوصف مفتقر الى
الاصل فاستويا فصار تعليق الوصف تعليق الاصل اعلم ان فى عبارة المتن تسامحا لانهم متفقون
على ان الوصف مفوض اليها وانما اختلفوا فى تفويض الاصل فلو كان الكلام مجرى على حقيقته يلزم الخلف
لان الحال والوصف اذا كان مثل الاصل وهو غير مفوض عند الخصم يلزم ان يكون الوصف ايضا كذلك
وقد فرض مفوضا والاولى ان يحمل على القلب ثم قيل الحال والوصف مترادفان فعطف الوصف على الحال
بمنزلة التفسير وقيل حاله كالبينونة والرجعية ووصفه مثل كونه سنيا وبدعيا والاول اظهر

لاستثناء المخصص وكم اسم للعدد الواقع في باب الطلاق اما مذكورا كقوله انت طالق واحدة او
اثنتين او ثلثا او مقتضى كقوله انت طالق تقديره طالق واحدة فاذا قال انت طالق كم شئت
لم تطلق ما لم تشا لان كم شئت تفويض لما هو الواقع الى مشيتها وهو عام فلها ان تطلق ما شاءت
من العدد بشرط نية الزوج ويتقيد بالمجلس لانه تمليك والتمليكات تقتصر على المجلس وكم هنا ليست بالاستفهامية
ولا خبرية لانها للتكثير وهو ليس بمراد بل بمعنى الشرط مجازا فكانه قال انت طالق على اى عدد شئت
فلو صرح بها كان للشرط فكذا ما في معناها وحيث واين اسمان للمكان المبهم فاذا قال انت طالق
حيث شئت واين شئت انه لا يقع ما لم تشا لانه لا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى
ذكر المشية في الطلاق ويتوقف مشيتها على المجلس فيقتصر عليه فان قلت اذا الغا ذكر المكان يبقى
قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع في الحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار قلت لما تعذر
العمل بالظرفية جعلناهما مجازا بمعنى ان لمشاركتهما في الابهام فيصير بمنزلة قوله ان شئت والمجاز
اولى من الالغاء بخلاف اذا ومتى يعني اذا قال انت طالق اذا شئت او متى شئت لم يتوقف مشيتها على
المجلس فان قلت لم لم يجعل حيث مجازا عن اذا ومتى حتى لا يتوقف على المجلس فيكون معنى الظرفية
فيه مرعيا قلت هذا انما يستقيم ان لو كان فيهما معنى ظرفية المكان ورد بان مطلق الظرفية اقرب
الى الحقيقة من عدمها قلنا مطلق الظرفية ليس بموجود في الخارج فهو اما ان يوجد في ضمن ظرف
المكان فلا يكون مجازا واما في ضمن ظرف الزمان فلا نم انه اقرب الى الحقيقة لانه مباين له الجمع المذكور
بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات
ذكر الجمع المذكور في بحث الحروف لان الكلام فيه باعتبار علامته وهي حرف وذهب بعض اصحاب
الشافعي الى ان الجمع المذكور لا يتناول الاناث الا اذا دل عليه الدليل لان كل علامة تختص بنوع وضعا
والكلام عند الاطلاق يحمل على حقيقته ولو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم
التكرار في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات قلنا تغليب الذكور على الاناث وادخالهن في الحكم تبعا
للذكور من عادة اهل اللسان وسبب نزول الآية ان النساء شكون الى رسول الله صلعم فقلن ما بالنا

لم تذكر في القرآن فظنن التخصيص بالذكر مع عرفانهن الدخول في جمع الذكور واعتقادهن الوجوب
عليهن كما على الرجال فانزل الله هذه الآية لتطييب قلوبهن والجواب عن قوله لزم الجمع انهم يجعلونه المغلوب
من قوله القائل ثم يطلقونه الجمع على المجموع حقيقة عرفية وهي راجحة على اللغوية فلا يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز وان ذكر الجمع بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة حتى قال في السير الكبير محمد
اذا قال المستامن امنوني على بني وله بنون وبنات ان الامان يتناول الفريقين ولو قال على بناتي
لا يتناول الذكور من اولاده ولو قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن واما الصريح
وهو في اللغة الظهور سمي القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية وفي الاصطلاح فما
ظهر اي لفظ ظهر المراد به ظهورا بينا اي تاما احترز به عن الظاهر لان الظهور فيه ليس بتام
لقيام الاحتمال قيل لا بد فيه من قيد الاستعمال ليتميز به عن النص والمفسر لان ظهورهما بالبيان
والقراين لا بكثرة الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا القيد لدلالة مورد القسمة عليه لان هذا القسم
في بيان وجوه الاستعمال حقيقة كان الصريح او مجازا لان المعتبر فيه ظهور المراد منه بكثرة الاستعمال
وذلك يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين مثال المجاز منه كقوله لا اكل من هذه الحنطة كقوله انت حر
وانت طالق مثال الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما و
يجوز ان يكون كل واحد منهما مثالا للحقيقة والمجاز باعتبارين لانهما مجازان لغويان في ازالة الرق
والنكاح لان وضعهما في اللغة ليس كذلك وهما صريحان في ذلك المدلول المتعارف وهما حقيقتان
شرعيتان ايضا بدليل ان المص ذكره عقيب ذكر الحقيقة والمجاز وحكمه اي وحكم الصريح تعلق الحكم
بعين الكلام اي بنفس الكلام الصريح وقيامه مقام معناه المراد منه يعني لغاية وضوحه وظهوره
جعل كانه نفس معناه الحاصل في الذهن ولهذا توسط اللفظ حتى يجعل شيئا آخر حتى يستغني
عن العزيمة اي عن النية ولا ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد كقولك بعت واشتريت فان
المقصود حاصل بهما نوى او لم ينو وكالطلاق والعتاق حتى اذا اضافهما الى المحل وقع فاى وجه اضاف
يعني بصيغة النداء كقوله يا حر او بصيغة الاخبار كقوله انت حر او اراد ان يقول سبحان الله

يجري على لسانه انت حرة او انت طالق يطلق ويعتق نواه او لم ينو نعم لو اراد في انت طالق رفع حقيقة
القيد صدق ديانة لا قضاء، وفي القنية امرأة كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها اقرأ علي فقرأ
لا تطلق اقول هنا مشكل لانه ينافي قوله حتى استغنى عن العزيمة وأما الكناية فما استتر المراد به اي
بالاستعمال لا يفهم الا بقرينة يعني ان الكناية غير معلوم المراد ابتداء ما لم تنضم اليه قرينة بخلاف
الخفي فانه معلوم المراد لكن خفي مراده بعارض غير الصيغة حقيقة كان او مجازا مثل الفاظ الضمير
كهاء الغائبة وانا وانت فانها كنايات حقيقة لانها لا تتعين بين اسم الا بقرينة تنضم اليها فان
قلت الفاظ الضمير كنايات بالوضع لا بالاستعمال وقد شرط فيه الاستعمال في التعريف قلنا انها
انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا
يكني عنه بهو كما يكني عنه بابي خالد لانها كنايات قبل الاستعمال فلا يكون خارجة عن التعريف فان قلت
الضماير بعد الاستعمال تصير معارف ولهذا قيل الضماير اعرف المعارف فكيف يكون المراد منها مستترا
بالاستعمال قلت حالة الاستعمال مستتر ايضا لانه يمكن استعماله لعمرو وبكر بعد الاستعمال لزيد
وفيه تأمل وحكمها ان لا يجب العمل اي حكم الكناية ان لا يثبت الحكم الشرعي بها الا بالنية اي بنية
المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يثبت الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار او ما يقوم مقامها من
دلالة الحال وكنايات الطلاق كبائن وحرام ونحوهما سميت بها اي بالكنايات مجازا
هنا جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الالفاظ كنايات والكناية ما استتر المراد منه و
المراد المستتر هنا هو الطلاق فيجب ان يقع بها الطلاق الرجعي والجواب ان اطلاق لفظ
الكناية عليها مجاز لان معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد لكن الابهام فيما يتصل به
كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن النكاح او غيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار
ابهام المحل فاستعير لها لفظ الكناية حتى كانت بوائن فصار الطلاق البائن واقعا بموجب
الكلام بنفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق ولهذا لا يقول انه اريد
ان مفهوميهما اللغوية غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية لانها باعتبار استتار المراد

لا باعتبار المدلول الوضعي وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن
الوصول اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا
الكنايات الا بما استتر المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره فيكون كناية حقيقة لصدق
التعريف عليها فالحاصل انها كنايات حقيقة وكنايات عن الطلاق مجازا لانها شابهت الكنايات
عن الطلاق فلا تنافي فاذا زال الابهام بالنية او بدلالة الحال وجب العمل بموجباتها التي هي البينونة
وهذا مبني على تفسير الكناية ولو فسروها بما فسرها علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكليف
لان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل الى ملزومه كما
يراد بطويل النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ملزومه من طول القامة ويراد بالبائن هنا
معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو البينونة من وصلة النكاح
فتطلق المرأة على صفة البينونة وههنا بحث وهو ان الموضوع له غير مراد في الكناية لان عند
بعضهم مجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي في الكناية كاف ولو سلم انه مراد فلا خفاء في انه لا يكون
مقصودا حتى انه قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة فلا يجب ثبوت طول النجاد له فمن
اين يلزم الطلاق بصفة البينونة والنسبة بين الكناية والمجاز انها اعم منه من وجه لانهما
يجتمعان في المجاز المتعارف فيوجد الكناية في محل بدون المجاز كما في الضماير فكذا العكس كما
في المجاز المتعارف الا اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة هذه استثناء من قوله سميت
بها رجعيا والاظهر مجازا يعني هذه الالفاظ الثلثة كنايات عن الطلاق على سبيل الحقيقة حتى
كان الواقع بها رجعيا والاظهر انه استثناء من قوله حتى كانت بوائن اما في اعتدي فلان العد
يحتمل عد الدراهم وعد الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى الاقراء يثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء
ضرورة لان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا للامر والضرورة يندفع باثبات
واحد رجعي فلا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو البينونة هذا اذا قال اعتدي بعد الدخول
بها واما اذا قال قبل الدخول بها فلا وجه للاقتضاء لانه لا عدة لها فيجعل قوله اعتدي

مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان قلت السبب انما يطلق على
السبب اذا كان السبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالة والظاهر
ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد قلنا الشرط في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه
بالسبب ليتحقق الاصالة من جهة ايضا والاعتداد شرعها بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد
في غيره الا بطريق الاصالة يختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع كالعدة تجب على
ام الولد من غير طلاق لانها لما صارت فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال الفراش
شبها بالطلاق واوجب العدة لانها تثبت بالشبهة وقد يقال اعتدي من باب الاضمار اي
اعتدي لاني طلقتك ففي المدخول بها يثبت الطلاق ويجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق
ولا يجب العدة واما في استبرئي رحمك فلان طلب البراءة يحتمل ان يكون للولد وان يكون لزوج
آخر واذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي آتية ههنا واما
قوله انت واحدة يحتمل ان يكون نعتا للطلقة المحذوفة وان يكون صفة للمرأة فاذا نوى الطلاق يكون
رجعيا فان قلت لم جعلتم موصوفها صريح الطلاق ولم تجعلوه بائنة قلت الاصل في الكلام
الصريح وحمل الكلام على الاصل اولى ولانه اقل مؤنة قال الصدر الشهيد في الجامع قال بعض
اصحابنا اذا اعرب الواحدة بالرفع لم يقع شيء وان نوى لانها صفة شخصها وان اعرب بالنصب
يقع من غير نية لانه نعت مصدر محذوف وان لم يعرب يحتاج الى النية وان نوى كان على الاختلاف
يقع عندنا رجعية وعند الشافعي لا يقع شيء وقال عامة مشايخنا بل الكل على الاختلاف لان العامة
لا يميزون بين وجوه الاعراب فلا يصح بناء حكم يرجع الى العامة عليه بل واحدة بالنصب او الرفع
او السكون يحتمل بهذين الوجهين اما النصب فيحتمل نعتا للطلقة بان يقال انت طالق طلقة واحدة
حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه ويحتمل ايضا صفة للمرأة تقديره انت كنت واحدة
في الجمال واما بالرفع فيحتمل ان يكون نعتا للمرأة بان يقال انت واحدة في كثرة المال او يكون نعتا
للطلقة اي انت ذات طلقة واحدة ثم حذف ذات واقيم المضاف اليه مقامه ثم حذف الموصوف

واقيم الصفة مقامه وعلى قول بعض اصحابنا لا يكون انت واحدة من الكناية والاصل في الكلام الصريح
لان الكلام موضوع للافهام والافادة والصريح هو التام في هذا المعنى وفي الكناية قصور
عن البيان لانها تتوقف في افادة المقصود على قرينة وظهر هذا التفاوت اي التفاوت بين
الصريح والكناية بجهة الظهور والخفاء فيما يندرئ بالشبهات مثل الحدود والكفارات
حيث جاز اثباتها بالصريح لوضوحه دون الكناية لخفائها حتى من قال جامعت فلانة او
واقعتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وانما يجب اذا قال نكتها او زنيت
بها فان قلت اليس انه لو قذف رجلا بالزنا فقال له رجل آخر هو كما قلت فانه يحد هذا الرجل
مع انه ليس بصريح قلت كاف التشبيه يوجب العموم عندنا في محل يقبله كما قال علي رض في حق اهل
الذمة دماؤهم كدمائنا وهذا المحل غير قابل فيكون نسبة الى الزنا بلا احتمال ولو قال صدقت
لا يحد لانه يحتمل ان يراد به صدقت في قذفك بالزنا وان يراد صدقت فيما مضى فلم تكملت
بهذه الكلمة واما الاستدلال فهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار فاذا
ادرك الدخان انتقل منه الذهن الى النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفي عبارته تسامح
لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما لم يعد الاقسام يبدونه عبر منها
بعبارة النص يقال عبرت الرؤيا اذا فسرتها سميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها
تفسر ما في الضمير الذي هو مستور والنص قد يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب
السنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او خفيا او خاصا او عاما صريحا او كناية فيكون اثبات الحكم
بهذه الالفاظ استدلالا بعبارة النص وانما اطلق النص على كل ما كان من الكتاب السنة
اعتبارا للغالب فان غالب ما ورد منهما نص وهذا هو المراد ههنا لا النص المتقدم وهو ما ازداد
وضوحا على الظاهر فهو العمل اراد به عمل المجتهد وهو اثبات الحكم لا العمل بالجوارح بظاهر
ما سيق الكلام له الضمير المجرور راجع الى ما اراد بظاهر الكلام ان العمل بما سيق الكلام له كان
بشيء ظاهر حتى لا يحتاج الى مزيد تامل فرقا بينه وبين اشارة النص حيث انه عمل بما ليس بظاهر

من وجه والاولى ان يقال هو العلم بما سيق له الكلام وفي ذكر الكلام دون النص اشارة الى ان المراد
بالنص ليس ما تقدم ذكره والا لكان تعريفه بالكلام تعريفا بالاعم وذلك غير جائز فان قلت
المحذور باق لان الكلام اعم من الكتاب والسنة قلت المراد الكلام من الكتاب والسنة فلا يكون اعم
فان قلت لو تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى يقال انه استدلال
بعبارة النص كما صرح به مع ان الكلام ليس مسوقا له قلت الكلام وان لم يكن مسوقا لها الا ان
المسوق له يتوقف عليه والمراد من المسوق له هنا اعم من ان يكون له بالذات او بالعرض بان يتوقف
عليه المسوق له واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه اي بتركيبه من غير زيادة ولا
نقصان خرج به الثابت بدلالة النص لانه ثابت بمعنى في النظم لغة لكنه اي ما ثبت بنظمه غير
مقصود ولا سيق النص له اعلم ان القصد يكون باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ ولا
شك ان احدهما كاف في التعريف الا انه جمع بينهما توضيحا للمرام والكشف اخوه خرج بهذين القيدين
الاستدلال بعبارة النص وليس بظاهر من كل وجه ليس هذا من تمام التعريف بل ابتداء كلام يعني
انه ظاهر من وجه دون وجه ثم ان كان الغموض فيه بحيث يزول بادنى تامل يقال هذه اشارة
ظاهرة والا كان يحتاج الى زيادة فكر يقال هذه اشارة غامضة وانما سمي اشارة النص لانه
لما لم يكن الكلام مسوقا له لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء ولا بد ان يكون صحيحا بل اشارة
كما اذا قصد بالنظر الى شيء يقابله قصدا ويرى مع ذلك غيره يمنة ويسرة باطراف العين
من غير قصد بها يقابله فهو المقصود بالنظر وما وقع عليه اطراف بصره فهو مرئي بطريق
الاشارة تبعا لا قصدا وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له اي وعلى الذي ولد له وهو الاب رزقهن
اي طعام الوالدات وكسوتهن اول الآية والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد
ان يتم الرضاعة قيل المراد من الوالدات المطلقات وهو الظاهر بدليل ما قبل الآية وما بعدها
فانهما في ذكر المطلقات والمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة بطريق الاجرة وقيل المراد ههنا
المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجرة حيث لا يستوجب المنكوحة الاجرة على

ارضاع ولدها ويستوجب على الزوج الرزق والكسوة فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة التي تحتاج
اليهما في حالة الارضاع لا اصل النفقة لان ذلك وجب بالنكاح سيق الكلام لاثبات النفقة اي ايجاب
اصل النفقة او فضلها على الاب على التقديرين فهو ثابت بعبارة النص وفيه اي في ذكر المولود
له دون الوالد اشارة الى ان النسب الى الاباء لان اللام للاختصاص ولا يصير الولد مخصوصا
من حيث الملك بالاجماع فدل على اختصاص الاب بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشيا والام اعجمية
يصير الولد قرشيا والى ان للاب حق التملك في مال الولد فيتملك عند الحاجة بغير عوض والى ان الاب
لا يشاركه في نفقة ولده احد كما لا يشاركه احد في هذه النسبة وهما اي العبارة والاشارة سواء
في ايجاب الحكم اي في اثباته لان كل واحد منهما يفيد الحكم بظاهره وقيل اثبات الحكم اشار به الى انه
يجوز ان يقع بينهما تفاوت في القطعية لان العبارة قطعية والاشارة قد تكون قطعية وغير قطعية
الا ان الاول اي العبارة ولم يقل الاولى باعتبار القسم احق عند التعارض من الاشارة لان الاول
منظوم مسوق له والثاني غير مسوق له فيكون ارجح لكونه مقصودا من الكلام مثال التعارض
قوله عم في النساء انهن ناقصات عقل ودين قيل وما نقصان دينهن فقال عم تقعد احداهن
في قعر بيتها شطر عمرها اي نصفه لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لنقصان دينهن وفيه اشارة
الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما قال الشافعي وهو معارض لما روي عن النبي عم انه قال اقل
الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فيرجح على الاشارة والاشارة عموم كما للعبارة
يعني الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون عاما
قابلا للتخصيص ولهذا قلنا انه في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن خص منها
اباحة وطء الاب جارية ولده وان كان الكلام يستلزم ان يكون الولد وامواله ملكا للاب و
اختصاصه واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة نصبا على التمييز من قوله بمعنى
النص اي الحكم الذي ثبت بسبب معنى لغوي المراد به المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اللغة
من غير استنباط المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة والمعنى الاول

الذي ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لا شرعا فانه اذا قيل اضرب
فلانا يفهم منه لغة ايصال الالم الذي يفضي اليه لا صورة الضرب وهي استعمال آلة التاديب
في محل صالح للايجاع عليه حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام ضربا حتى لو حلف لا يضرب امراته فضربها
بعد الموت لا يحنث ولو مد شعرها او خنقها حنث لوجود الايلام فان قلت ان اريد من الضرب
معناه الحقيقي ومعنى المعنى يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز والعمل بعموم المجاز والاول باطل
والثاني يخرجه من الدلالة ويجعله من قبيل العبارة قلنا لا نسلم انه اريد بالنظم معنى المعنى
لغة بل فهم منه بطريق التنبيه على الغرض والمقصود فمن حيث ان الحكم ثبت بالمعنى في النص سميناه
عبارة النص والاشارة ومن حيث ان المعنى فهم من النص لغة سميناه دلالة لا قياسا
خرج بقوله لمعنى النص العبارة والاشارة وبقوله لغة الاقتضاء والمحذوف لان الاقتضاء
ثابت شرعا والمحذوف ثابت عقلا لا اجتهادا تاكيد لقوله لغة كالنهي عن التافيف وهو التلفظ
بكلمة اف والمستفاد من هذا المعنى اللغوي هو الاستخفاف والاذى يوقف به اي بذلك النهي
ومن جملة حالية من النهي على حرمة الضرب بدون الاجتهاد لان المقصود من الضرب
لا بطريق الوضع هو الايلام ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث ولو
خنقه او مد شعره حينا حنث لحصول الايلام قال بعض الشارحين لو قال المص في التمثيل
كحرمة الضرب الثابتة بمعنى النهي عن التافيف المعلوم منه لغة دون اجتهاد كان اولى
ليكون مثالا لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص ويمكن ان يقال ما قاله يؤدي المعنى المقصود
مع الاختصار فكان اولى وفي قوله لا اجتهادا رد لما قال بعض الاصوليين من ان دلالة
النص قياس جلي لوجود اركان القياس هو الاصل كالتافيف والفرع كالضرب والعلة
الجامعة كالاذى وانما سمي قياسا جليا لظهور المعنى الجامع لان اهلية الاجتهاد للقايس شرط
في القياس وليس في دلالة النص بشرط اذ كل من عرف اللغة عرف حرمة الضرب من حرمة التافيف
وبهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به

ثبات القياس كذا قالوا ولعل المراد ان يقول الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى
النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة في الاكل والشرب
في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فادعاء فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها
مما لا صحة له بل المعنى الموجب يفهم رأيا وهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد
والقصاص ادعوا فيه دلالة ويمكن ان يجاب عنه بانا سلمنا ان وجوب الكفارة عليهما لا يعرف
كل احد ابتداء ولكن اذا سمع حديث الاعرابي الواقع في الجماع في الصوم يعرف من اول الامر ان
وجوب الكفارة لاجل فساد الصوم وهذا المعنى موجود في الاكل في الصوم والثابت به كالثابت
بالاشارة من حيث ان كلا منهما يوجب الحكم قطعا الا عند التعارض فان الاشارة تقدم على الدلالة
لان فيها وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فبمقابلة المعنيان وبقي
النظم في الاشارة سالما عن المعارضة فترجحت مثال تعارضهما ما قال الشافعي يجب الكفارة في
القتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطاء مع قيام العذر فلان يجب في العمد كان اولى لكن
الدلالة عارضها الاشارة في قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فانه يشير الى عدم وجوب
الكفارة في العمد لان الجزاء اسم للكامل التام على ما سبق فلو وجبت الكفارة لكان جهنم بعض
الجزاء لا كله فترجحت الاشارة فان قلت المراد جزاء الآخرة والا كان فيه اشارة الى نفي القصاص
قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه
ولو سلم فالقصاص وجب بعبارة النص الوارد فيه ولهذا اي لان الثابت بالدلالة كالثابت
بالاشارة في كونه قطعيا مضافا الى النص صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص
دون القياس لان الثابت بالقياس ثابت بالراي وفيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات
والثابت بالدلالة ثابت لغة ولا شبهة فيه اذ ادلة القياس الذي تدرك علته بالراي لان الحد
والكفارات شرعت جزاء على الجنايات ماحية للسيئات ولا مدخل للراي في معرفة مقادير
الاجرام ومعرفة ما يحصل به ازالة الاثام فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الراي

واما اذا كانت العلة منصوصة يكون ذلك القياس بمنزلة النص وهذا الفرق المذكور مذهب
الفحول الثلثة القاضي ابو زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ومن تبعهم
وقال بعض اصحابنا والشافعي دلالة النص والقياس سواء وقال صاحب الكشف سمعت عن عمي فخر
الدين المايمرغي وهو اعلى الله شانه يتكلم بغير تحقيق وقال عندهم يثبت بمثل هذا القياس الحدود
والكفارات وقد لا يظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف لفظيا مثال اثبات الحد بالدلالة ايجاب
الرجم على غير ماعز ممن زنى في حالة الاحصان فانه روي ان ماعزا وهو محصن زنى فرجم
ومعلوم انه انما رجم لانه زنى وهو محصن لا لانه ماعز فيثبت الحكم في حق غيره بالدلالة وفيه
نظر لان الحكم في غير ماعز ثابت بعبارة نص آخر وهو ما روى البخاري في صحيحه عن عمر رضي الله عنه قال
الا وان الرجم حق على من زنى وقد احصن فلا يحتاج الى هذا التكلف ومثال اثبات الكفارة
على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي الواقع على امرأته وهو صائم فاوجب النبي
عم عليه الكفارة وذلك لم يكن لكونه اعرابيا بل الجناية على صومه الحديث معروف فيجب على غيره
اذا افسد صومه بالاكل والشرب للمشاركة في العلة وهي الافساد فان قلت لا نسلم ان الكفارة
تعلقت بالافساد لانه حاصل في الافطار بالحصاة ولا كفارة فيه قلت انما تعلقت بالافساد
على وجه الكمال ولا كمال في الافساد بالحصاة لانه غير غذاء وقال الشافعي لا كفارة في الاكل و
الشرب لانها شرعت في الوقاع بخلاف القياس لان الرجل الواقع جاء رسول الله صلعم تائبا
والتوبة رافعة للذنب ومع هذا اوجب النبي عم عليه الكفارة غير معقول المعنى فلا يقاس
عليه غيره قلنا لا نم انه غير معقول المعنى لان الشارع متى عين لدفع هذه الجناية الاعتاق
تعين ولم يكف التوبة وحدها ولئن سلم انه غير معقول المعنى ولكن لا نثبتها بالقياس بل
بالدلالة وبينهما فرق والثابت به اي بقسم دلالة النص لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له لان
العموم من اوصاف اللفظ كما مر ولا لفظ في الدلالة لان الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى
النص اللغوي فلان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفي التخصيص ذلك

بيانه ان الموجب للحرمة التأفيف في موضع النص هو الاذى والشرع جعله علة للحرمة ومتى وجد
هذا الوصف ولا حكم لم يكن علة الحرمة فكانه قال هو علة وغير علة وهذا تناقض واما
الثابت باقتضاء النص اي بمقتضاه اعلم ان النص اذا كان بحيث لا يصح معناه الا بشرط فلا
شك انه يقتضيه فهنا اربعة امور المقتضي وهو النص والمقتضى وهو ذلك الشرط والاقتضاء
وهو نسبة بينهما وحكم المقتضى وهو المراد من الثابت هنا فما لم يعمل اي حكم لم يعمل النص في اثباته
الا بشرط تقدم عليه اي على النص فان ذلك اي الشرط هذا تعليل لثبوت الحكم بالنص وتعليل
اشتراط تقدمه عليه امر اقتضاه النص لصحة ما يتناوله اي لصحة معنى يتناوله النص فصار
هذا اي الثابت مضافا الى النص بواسطة المقتضى بالفتح بمعنى المفعول اذ الحكم ثابت بالمقتضى
والمقتضى ثابت بالنص والثابت بالثابت بالشيء ثابت بذلك الشيء فان قلت لم حملت
الثابت على الحكم لا على المقتضى كما حمل عليه بعض الشارحين وصح قوله بشرط تقدم على الاضافة
والتنوين في تقدم عوض عن المضاف اليه اي بشرط تقدمه وضميره عائد اليهما وجعل ذلك في
هذا اشارتين الى الثابت وقوله المقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام فيه بدل عن الاضافة
والفاء في فان ذلك اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدمه عليه والفاء
في فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى ويكون تقدير الكلام واما المقتضى فالشيء الذي
لم يعمل النص اي لم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص قلت لان المقسم الحكم
والاقسام الاربعة للحكم فلو كان الثابت باقتضاء النص هو المقتضى لم يكن من اقسام الحكم فلانه
لو حملنا على تعريف الحكم لحصل منه تعريف المقتضى وهو شرط يتقدم على النص بخلاف العكس
كما ذكرنا وهو اي المقتضى مفيد وعلامته اي علامة المقتضى ان يصح به اي بالمقتضى المذكور يعني يصير
مفيدا موجبا للحكم ولا يلغى عند ظهوره اي ظهور المقتضى يعني لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله
واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله بخلاف المحذوف فانه اذا قدر ومذكور انقطع
عنه ما اضيف الى المذكور وانتقل الى المقدر كما في قوله تعالى واسئل القرية فان السؤال مضاف

الى القرية فاذا صرح بالاهل كان السؤال واقعا عليه وبتغير اعراب القرية من النصب الى الجر هذا
مذهب المتأخرين لانهم لما رأوا في بعض افراد هذا النوع عموما مثل قوله طلقي نفسك جعلوا ما يقبل
العموم من باب المحذوف وفرقوا بينهما بذكر علامة لكن هذا الفرق غير صحيح لان الكلام قد يتغير
بعد اظهار المقتضى ويتغير بعد اظهار المحذوف اما الاول فكقولك اعتق عبدك عني بالف فان
البيع لو قدر مذكورا يصير اعتق عبدي عني وهو تغيير واما الثاني كقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك
الحجر فانفجرت اي فضرب فانشق الحجر فانفجرت والمنصوص بقي على حاله بعد تصريح المحذوف
ولم يتغير وفرق بعض بان المقتضى شرعي كثبوت المصدر الذي هو التطليق في قوله انت طالق
فانه يقتضي تطليقا ضرورة ليصح وصفها بالطلاق والمحذوف لغوي كثبوت المصدر في قوله
طلقي نفسك وهذا الفرق ضعيف لان المصدر في قوله طلقي نفسك ليس بمقدر ولا محذوف
بل معناه افعلي فعل التطليق والكلامان منبئان عن معنى واحد لان احدهما اوجز فصار المصدر
مذكورا لغة فيصح نية الثلث فيه وفرق بعض بان المقتضى والمقتضى مرادان للمتكلم في باب
الاقتضاء كما في قوله اعتق عني بالف والاعتاق والتمليك مرادان للآمر وفي باب الحذف المراد
هو المحذوف لا المذكور كما في واسئل القرية وهذا الفرق ايضا غير صحيح لان المحذوف قد يكون
مرادا مع المذكور كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر والمتقدمون لم يفرقوا بينهما فقالوا
في تعريف المقتضى جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه شامل للمحذوف ومثاله
المشهور الآمر بالتحرير للتكفير كقولك اعتق عبدك عني بالف مقتضى خبر مبتدا محذوف
اي هو مقتضى للملك فلم يذكره اي لم يذكر من امر بالتحرير الملك فان العتق بالالف لا يصح الا
بالبيع والبيع مقتضى وما يثبت به وهو الملك حكم المقتضى فيثبت البيع متقدما على الاعتاق
لانه بمنزلة الشرط الصحة ولما كان شرطا كان تبعا للعتق اذ الشرط اتباع فيثبت البيع بشروط
المقتضى لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية كالعبد يصير مقيما بنية الاقامة من المولى حتى يسقط
القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب ولا يشترط كونه مقدور التسليم

حتى لو كان صبيا مأذونا لم يثبت البيع بهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق ولهذا قال ابو يوسف
فيمن قال لغيره اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه ان العتق يقع عن الآمر ويثبت الهبة اقتضاء
فاستغنت الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن القبول ولابي حنيفة ومحمد الفرق بين القبض والقبول
حيث يسقط احدهما دون الآخر بالاقتضاء لان المقتضى قول غير مذكور حقيقة جعل كالمذكور
شرعا فيكون من جنسه فيصح ان يسقط شرعا تصحيحا للكلام وآخرنا ما القبض فعل حسي فلا يجوز
ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لان المقتضى قول والقبض ليس من جنسه والقول دون
الفعل فلا يجوز ان يبطل الاعلى ما هو اقوى منه فان قلت يشكل هذا بما اذا قال الغير اطعم عني
كفارة يميني فاطعم المأمور حيث جاز ويثبت الملك للآمر بالهبة وان لم يقبض قلت الفقير يقبض
عن الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للآمر ثم لنفسه بخلاف الاعتاق فانه اتلاف للمالية ولا يتصور
القبض في التلف ومن شرط الاقتضاء ان لا يصرح الثابت به بل يذكر المقتضى فحسب لانه لو صرح
به بان قال المأمور بعته منك بالف واعتقه لم يجز عن الآمر بل كان مبتدئا ووقع العتق
عن نفسه ومعنى قوله اعتق عبدك عني اعتق العبد الذي كان مملوكا لك ثم صار مملكا لي بالف عني وبه
تبين ان الالف مرتبط بالتمليك لا بالاعتاق والثابت به اي باقتضاء النص كالثابت بدلالة
النص في كونه مضافا الى النص مقدما على القياس الا عند التعارض فيكون الثابت بالدلالة
اولى لانه ثابت بالمعنى اللغوي بلا ضرورة والثابت بالمقتضى ضروري يثبت لتصحيح الكلام شرعا
للحاجة الى اثبات الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة فيكون الاول اقوى وما وجد لتعارض
المقتضى والدلالة مثال ولا حاجة اليه لان ايراد المثال للمبالغة في الايضاح كذا قال صاحب
التحقيق وقد اورد بعض الشارحين لتعارضهما مثالا فقال اذا باع عبدا من آخر بالف درهم
وقبضه ولم ينقد الثمن ثم قال البائع للمشتري اعتق عبدك عني بالف درهم فاعتقه لا يجوز
لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم بفساد شراء ما باعه باقل مما باع قبل نقد
الثمن يوجب ان لا يجوز في غير زيد والاقتضاء يدل على الجواز فرجح الدلالة على الاقتضاء

[illegible]

لكن لنا ان نقول لا نم المعارضة اذ من شرطها تساوي الحجتين ولا تساوي بينهما لان المقتضي مع
المقتضي كلام الآمر والدلالة ثابتة بالاثر فانى يتعارضان ولان عدم الجواز فيما ذكر من الشكوك
ليس لترجيح الدلالة على المقتضي فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعت هذا العبد منك
بالف درهم وقال البائع قبلت لا يجوز البيع ايضا لان موجب ذلك عدم الجواز من غير معارضة
نص فلا يكون هذا نظير معارضتهما ولا عموم له اي للمقتضي عندنا لان العموم من اوصاف اللفظ
والمقتضى ليس بملفوظ فلا يثبت فيه العموم ولان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا حاجة الى
اثبات صفة العموم فانه في قوله اكلت يدل على المصدر والاكل لا يكون بدون الماكول فيثبت الماكول
ضرورة فيتقدر بقدرها فان قيل المقتضي يجوز ان يكون عاما كما في قوله اعتق عبيدك عني بكذا
واجيب بان هذا ليس من عموم المقتضى لان المقتضى فيه هو البيع المضاف الى العبيد والبيع واحد ثابت
بقدر ما يصح اعتاقهم وغير ثابت بالنسبة الى غيره من الاحكام من خيار الرؤية والعيب واشتراط
القبول كاباحة اكل الميتة للمضطر فانه يباح له مقدار ما يندفع به الهلاك وقال الشافعي المقتضى
يقبل العموم كما في النص قلنا لا نم انه بمنزلة النص من كل وجه وانما كان بمنزلته في تقدمه على
القياس ولا يلزم من هذا ان يكون في قبول العموم مثل النص حتى اذا قال ان اكلت فعبدك
حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق ديانة ولا قضاء هذه نتيجة الخلاف بيننا وبين الشافعي
وعنده يصدق بخلاف قوله ان اكلت طعاما حيث يصح نية التخصيص فيه لان النكرة وقعت
في موضع النفي فعمت فان قلت المصدر في ذكر الفعل مذكور لغة وهو نكرة في موضع النفي
فيصير عاما قلت المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد فالعموم للافراد دون
الماهية بخلاف قوله لا آكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي فيعم فيجوز تخصيصها بالنية اعلم
ان ايراد مسئلة الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا مشكل لان
افتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع الا ان يقال المقتضى هو الذي يثبت لتصحيح الكلام
شرعا او عقلا لكن يتعذر الفرق بينه وبين المحذوف لان المقدر في المحذوف ثابت عقلا كما

في قوله تم واسئل القرية فكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلث لا يصح هذا عطف على
قوله نية الثلث او الثنتين لان طالقا يدل على طلاق فيعمل نيته كما لو صرح به ولو لم يحتمل العموم
لما صح ايجاب الثلث ونحن نقول نعم ان طالقا يدل على المصدر الا ان دلالته على مصدر قائم بالموصوف
ليصح بناء الوصف عليه لا على مصدر قائم بالواصف وههنا وصف المرأة بالطالقية فيدل على طلاق
قائم بالزوج وهو بمعنى التطليق وانما التطليق امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق
يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة فان
قلت هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل
الزوج قلنا دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان
ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا
اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف قوله طلقي
نفسك وانت باين حيث يصح نية الثلث فيهما اتفاقا على اختلاف التخريج اما عند الشافعي فلكونه
قابلا لعموم المقتضي واما عندنا فلان طلقي مختصر من افعلي فعل التطليق فيكون الطلاق ثابتا لغة
لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الافراد وهو الواحد حقيقة وعلى الكل وهو الثلث مجازا
لانه اعتباري وان لم يكن عاما على ما عرفت من ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام
فان قلت لم يجز نية الثلث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلنا لانه مجاز والمجاز
صفة اللفظ والمقتضي ليس بلفظ واما في قوله انت باين فصحت نية الثلث لان البينونة على نوعين
خفيفة وغليظة فاذا نوى الثلث نوى ما يحتمل لفظه فصحت **فصل** التنصيص على الشيء باسمه
العلم والمراد به ما يدل على الذات لا على الصفة سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على الخصوص عند
البعض وهم الشافعي والاشعرية وبعض الحنابلة لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فيكون
الحكم عما عداه منفيا ويقال له مفهوم المخالفة وهو ان يكون حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق
وله شرائط عند القائلين به وهي ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه عن المنطوق في الحكم الثابت

للمنطوق ولا مساواته المنطوق في الحكم حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته لم يثبت
الحكم في المسكوت عنه بدلالة نص ورد في المنطوق والا لخرج المنطوق مخرج العادة نحو قوله
تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فانه العادة جرت بكون الربائب في حجوركم فلا يدل على نفي
الحكم عما عداه ولا يكون للكشف والمدح والذم ونحو ذلك ولا يكون المنطوق سؤال حادثة كما
سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على السؤال ان في الابل السائمة زكوة فوصفها
بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم كقوله عم الماء من الماء فهم الانصار
عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء معنى الاكسال ان يجامع الرجل امرأة ولا ينزل المني
وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على الخصوص لما فهموا ذلك وعندنا لا يدل عليه والا يلزم الكفر
في قول محمد رسول الله لانه يلزم منه ان غير محمد ليس برسول الله ولما كان يقول رسالة محمد
مستلزمة لصدقه وصدقه مستلزم لصحة نبوتهم لانه اخبر بها فيكون الملازمة المذكورة ممنوعة
سواء كان مقرونا بالعدد نحو قوله خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم فانه لا يدل على
نفي الحكم عما عداه او لم يكن وفيه رد لقول عبدالله الثلجي من اصحابنا فانه قال اذا كان المنصوص مقرونا
بالعدد يدل على الحصر به لان في اثبات الحكم في غيره ابطالا للعدد المنصوص وذا لا يجوز وجوابه
ان الحكم في غير المنصوص انما يثبت بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطال العدد المنصوص وعلى
هذا زاد المشايخ العتاق والعفو عن القصاص والنذر على قوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد
النكاح والطلاق واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق لكونهما من الاسقاطات والنذر
كاليمين فان قلت استدل اهل السنة على رؤية الله تعالى بقوله كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
اذ الكفار خصوا بالحجب فلا يكون المؤمنون محجوبين وهذا عمل بمفهوم المخالف قلت التخصيص بالشيء
لا يدل على نفي ما عداه عندنا وحينئذ لا اعتماد لكلام خارج لا من قبل التخصيص فاستدلالهم بهذه الآية
من حيث كونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافه والا لا يكون الحجب في الكفار عقوبة
لاستواء الفريقين في الحجب كذا قال العلامة النسفي ويمكن ان يقال قول العلماء التخصيص في الرواية

يوجب نفي الحكم عما عداه كما قال صاحب الهداية قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الاخر اشارة
الى انه يتنجس موضع الوقوع من هذا القبيل من حيث يعلم انه لو لم يكن للنفي لما كان للتخصيص فائدة اذ
الكلام فيما اذا لم يدرك فائدة اخرى بخلاف كلام الرسول عم فانه اوتي جوامع الكلم فلعله قصد
فائدة لم ندركها لان النص لم يتناوله اي ما وراء المنصوص فكيف يوجب نفيا او اثباتا اي لا يمكن
ان يثبت فيه الحكم بالنفي ولا بالاثبات واما الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة
فنقول فائدته ان يتامل المجتهد في علة النص فيثبت الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد والاستدلال
ثم اي من الانصار بحرف الاستغراق هذا جواب عن كلام الخصم يعني استدلالهم على اختصاص الحكم على الماء
بلام المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم المعهود لا لدلالة التخصيص وقد ورد في بعض الروايات
انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر اتفاقا وعندنا هو كذلك اي هذا الكلام موجب للاستغراق
والاختصاص على معنى جميع الاغتسالات من المني فيما يتعلق بعين الماء اي في الغسل الذي يتعلق بالمني
وقضاء الشهوة اذ لا يمكن القول بالاختصاص ووجوب الغسل في وجود الماء لاجماع المسلمين على وجوب
الغسل على الحائض والنفساء فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال بغير انزال الماء بيننا
مرة وطورا يعني مرة اخرى لان يعني في صورة الاكسال الماء موجود تقديرا لان التقاء الختانين لما
كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص اي الى
موصوف بوصف خاص ببعض افراده بان يكون في نفسه عاما فقيد بوصف مخصوص ببعض الافراد او
علق بشرط كان دليلا على نفيه اي نفي الحكم عند عدم الوصف والشرط عند الشافعي فانه جعل عدم الحكم
مضافا الى عدم الشرط وعندنا عدمه هو العدم الاصلي الذي قبل التعليق حتى لم يجوز هنا تفريع
لقول الشافعي نكاح الامة الكتابية عند طول الحرة لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص
وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤ منات
يعني من لم يملك زيادة في المال يمكنه بها نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فانه تعالى
علق جواز نكاح الامة المؤمنة بعدم طول النكاح وقيد الفتيات بالمؤمنات فوجب عدم جواز

نكاح الامة المؤمنة عند وجود طول الحرة ولا نكاح الامة الكتابية لفوات الوصف وحاصله اى
حاصل ما قال الشافعى انه الحق الوصف بالشرط فى كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم ثبوته
على الوصف كما يتوقف على الشرط مثلا قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق فى الحال لولا قوله ان
دخلت الدار فلما تعلق الحكم بالدخول كان الدخول شرطا كما قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة
يثبت الحكم عند الدخول لولا قوله راكبة ظهر اثر المنع للوصف كما ظهر للشرط واعتبر الشافعى التعليق
بالشرط عاملا فى منع الحكم دون السبب فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر فى قوله انت طالق ولا
يجعله معدوما بعد ما صار موجودا وانما يؤثر فى حكمه على معنى انه لولا التعليق لثبت حكمه فى
الحال كما ان شرط الخيار اثر فى حكم البيع وهو الملك دون انعقاد السبب فاعتبره بالتعليق الحسى
فان تعليق القنديل لا يؤثر فى نفسه الذى هو علة السقوط بالاعدام وانما يؤثر فى حكمه وهو السقوط
حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا نتيجة ما قاله الشافعى من ان التعليق عامل فى
منع الحكم دون السبب مثالهما لو قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال لعبد الغير ان اشتريتك
فانت حر لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج والشراء لان قوله انت طالق سبب وحكمه متأخر
لا بد للسبب من الملك فى المحل واذا لم يوجد لغا كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق
وجوز الشافعى هذا معطوف على قوله ابطل التكفير بالمال فى كفارة اليمين بان اعتق رقبة
او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث لان اليمين سبب الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين
فيكون نفس وجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فيجوز اداؤها قبل التكفير بالمال
لا ان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عنده لان وجوب ادائه لا يغاير نفس وجوبه فاذا تاخر وجوب
الاداء الى زمان وجود الشرط علم ان الوجوب منتف فلا يجوز الاداء قبل الوجوب بخلاف المال
فانه جاز ان ينفصل الوجوب ولا يثبت وجوب ادائه كالثمن المؤجل ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم
قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول فان قلت هذا ليس من التعليق بالشرط فى شئ
قلنا اشار بهذا الى انه جاز فى السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق واداؤه

اولا والجواب عن قياسه فى خيار الشرط ان الشرط لم يدخل هناك على السبب وانما دخل على الحكم لان البيع
لكونه من الاثباتات لا يحتمل التعليق بالخطر لان تعليق التمليك بالخطر قمار لانه لا يدرى ايكون اولا
والقياس ان لا يجوز خيار الشرط لكن جوزه الشرع بخلاف القياس نظرا لمن لا خبرة له فى المعاملات
فجعلنا الشرط داخلا فى الحكم دون السبب تقليلا للخطر لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب فى الحكم جميعا
بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات يحتملان التعليق فجعلنا الشرط داخلا على السبب
ليكون التعليق كاملا وعن قياسه على تعليق القنديل ان التعليق لا يصح فى الموجود وانما يتعلق شئ
معدوم سيصير وجوده لان تعليق الشئ بالشئ يكون لابتداء وجوده عند وجود الشرط وههنا القنديل
موجود فلا يكون التعليق لابتداء وجوده بل يكون نقلا من مكان الى مكان وفرقه بين المالى والبدنى
باطل فان الاداء جائز فى البدنى والمالى جميعا وان تأخر وجوب الاداء كالمسافر اذا صام فى شهر
رمضان وفى حقوق العباد الواجب للعبد مال لا فعل ولهذا لو ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء
وان لم يوجد الاداء فاما حقوق الله فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة وانما
العبادة اسم لفعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضاة الله وفى هذا المالى والبدنى
سواء كذا قال شمس الائمة وعندنا التعليق بالشرط لا ينعقد سببا لان الايجاب وهو قوله انت طالق
لا يوجد الا بركنه وهو ان يكون صادرا عن اهله ولا يثبت الا فى محله وهو الملك وههنا اى فى تعليق الطلاق
والعتاق بالملك الشرط حال بينه وبين المحل لان الشرط تصرف من المتكلم يؤثر فيما فيه اختيار المتكلم و
هو التطليق دون وقوع الطلاق لانه حكمى بعد التطليق وجعل الشرط مانعا من وصول
التطليق الى المحل فبقى غير مضاف اليه وبدون الاتصال الى المحل لا ينعقد سببا فان قلت لما لم يصل
الى المحل كان ينبغى ان يلغو قوله ان تزوجتك فانت طالق كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلت
لما كان الشرط موجودا فى الوصول جعل كلاما صالحا لان يكون سببا حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف
على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله ولنا ايضا ان يقول فى تشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك
ما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال

ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله صلعم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث
لا يقبل التاويل فلا بد ان يبقى نسخا او عدم صحة اعلم ان الشافعي خالفنا في اربعة مواضع في ان
الوصف عنده كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب وعنده في منع الحكم وفي ان
عدم الحكم مبنى على العدم الاصلى لا اثر للشرط فيه عندنا وعنده عدم الشرط موجب لعدم الحكم وثمرة الخلاف
يظهر في ان هذا العدم لا يكون حكما شرعيا ولا يجوز تعديته بالقياس عندنا ويجوز عنده وفي ان
السبب ينعقد سببا عند الشرط عندنا وعلى هذا قيل المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده وعنده
في الحال فان قلت اذا علق العاقل طلاق امرأته بالدخول ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة
لا تقع قلت انما لا يصح تنجيزه لعدم اعتبار كلامه وما ذكرنا ان التنجيز يكون في كلام صحيح شرطها فيراعى
وجود المحل عند وجود الشرط والمطلق وهو ما لم يكن موصوفا بصفة على حدة كرقبة يحمل على المقيد و ان
كانا في حادثتين اي في حادثة واحدة كما حمل قوله عم في خمس من الابل زكوة على قوله عم في خمس من الابل
السائمة زكوة عند الشافعي لان المطلق ساكت كالمجمل والمقيد ناطق كالمفسر وكان المقيد اولى اعلم انهما
اما ان يردا في السبب او الشرط او يردا في الحكم وح اما ان يتحد الحكم والحادثة او يتعدد او يتحد الحكم وتتعدد
الحادثة او بالعكس فهذه خمسة اقسام قسم منها يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد في حادثة
واحدة وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا متعددين واما الثلثة الباقية فمختلف فيها
ففي القسم الاول وهو ورودهما في غير الحكم ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل وذهب اكثر اصحابنا
الى امتناعه وهو مختار المصنف في القسم الاخير وهو ما يتعدد الحكم دون الحادثة ذهب بعض اصحاب
الشافعي الى الحمل فيه ايضا وفي عكسه اتفقت الحنفية على امتناع الحمل والشافعية على وجوده فان قلت
على ما ذكرت من المذاهب يلزم ان يكون في كلام المصنف تسامح لانه قال وان كانا في حادثتين فهو ليس على
الاطلاق على ما ذكرت بل اذا لم يكن الحكم متعددا قلت فلهذا قيده بقوله مثل كفارة القتل فانها مقيدة
بالايمان لقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وسائر الكفارات ككفارة الظهار واليمين فان الرقبة فيها
غير مقيدة بالايمان فقد يشير الى اتحاد الحكم لان قيد الايمان هنا تعليل من قال الحمل في الحادثين

بالقياس زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه اي نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص
اي في كفارة القتل لانه من اصله وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد من حيث ان الكل تحرير
في تكفير مشروع للستر والزجر كما حمل تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء تقييدا في التيمم لانهما نظيران
في كونهما طهارتين والطعام في اليمين لم يثبت في القتل هذا اشارة الى سؤال يرد على الشافعي وهو ان الطعام
لم يثبت في كفارة القتل حملوا ايا على كفارة اليمين والكل جنس واحد فاجاب بقوله لان الطعام
ثابت باسم العلم وهو عشرة مساكين وهو اي التخصيص باسم العلم لا يوجب الا الوجود اي وجود الطعام
عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لان التخصيص باسم العلم ليس بقيد حتى يلزم
من انتفائه انتفاء الحكم ويكون وجوده يوجب الحكم ولا تعرض له للعدم عند العدم واذا لم يثبت
العدم في محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال خص الطعام باليمين لان
طعام الظهار ثابت في القتل في اصح قولي الشافعي وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة
وهذا يشير الى انه لا يحمل في حادثتين بالطريق الاولى لامكان العمل بهما اذا كانا في حادثتين
لجواز ان يكون التوسعة مقصودة في حادثة والتضييق في اخرى وكذا اذا كانا في حادثة بعد ان
يكونا حكمين لجواز ان يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل في آخر الا ان يكونا في حكم واحد
استثناء من قوله لا يحمل المطلق يعني يحمل المطلق على المقيد عندنا اذا كانا في حكم واحد او حادثة
واحدة لان العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة مثل صوم كفارة اليمين ورد فيه فصيام ثلثة ايام
وورد فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات لان الحكم وهو الصوم
لا يقبل وصفين متضادين التتابع وعدمه فاذا ثبت تقييده بطل الاطلاق فحملنا على المقيد
وقراءة ابن مسعود مشهورة حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله فان قلت كيف قال المصنف
متضادين والمتضادان الامران الوجوديان المتعاقبان على موضع واحد قلت اراد من المتضادين
المتقابلين مجازا من قبيل ذكر الخاص وارادة العام فان قلت كيف قبل قراءة ابن مسعود وقد
شرط في القرآن التواتر قلت يحتمل انه كان قرآنا ثم انسا الله على القلوب نسخا للتلاوة وابقى حكمه

سوى قول ابن مسعود في صدقة الفطر ورد النقصان وهو قوله عم ادوا عن كل حر وعبد وقوله عم
ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين في السبب فلا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان يكون للشيء الواحد اسباب
متعددة كالملك فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرهما فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل منهما من غير حمل
فان قلت اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فما الفائدة
في ايراده قلت الفائدة فيه ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب ولقائل ان يقول فعلى هذا ينبغي
ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل بهما ممكن وفائدة القيد الظاهر
كون التتابع مستحبا ولا نم ان القيد بمعنى الشرط هذا جواب عن الشافعي يعني قوله التقييد بالوصف بمنزلة
التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق لان الصفة قد تكون علة وقد تكون اتفاقية فلا بد من اقامة الدليل
على ان القيد المتنازع فيه بمعنى الشرط ولئن كان اي ولئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط فلا نم انه يوجب
النفي اي يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان محل النزاع الشرط النحوي وهو ما دخل عليه شيء من الادوات
المخصوصة الدالة على سببية الاول للثاني لا الشرط العرفي وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء سواء كان
داخلا او خارجا ولا الشرط على ما اصطلح المتكلمون وهو ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه ولا
مؤثرا وظاهر ان الشرط النحوي لا يلزم ان يكون موقوفا عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء
الدخول يمكن ان يقع الطلاق ولان اعلى درجات الوصف ان يكون علة وهي اعلى من الشرط لان وجوب الحكم
مضاف الى العلة دون الشرط ولا تاثير للعلة في عدم الحكم فكيف للشرط ولان العدم ليس بحكم شرعي
لان الحكم الشرعي ما يكون ثبوته بورود الشرع والعدم محقق قبل الشرع فلا يكون حكما شرعيا فلا يمكن
تعديته الى غيره فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص في مثل كفارة القتل ولئن كان اي ولئن
سلمنا انه يمكن تعديته فلا نم الاستدلال به وانما يصح الاستدلال به على غيره ان لو صحت المماثلة بين الاصل
والفرع وليس كذلك اي لا مماثلة بين المطلق والمقيد في السبب والحكم اما الاول فلان السبب في
المنصوص عليه هو القتل فان القتل اعظم الكباير وليس كذلك اليمين والظهار فان قلت لا نم ان القتل
الخطاء اعظم من الظهار واليمين قلنا الكفارة تجب بالقتل العمد واليمين الغموس عندكم

والقتل العمد اعظم منه ولما ثبت التفاوت بينهما ثبت بين القتل واليمين المعقودة ولقائل ان يقول لا نم
ان القتل العمد اعظم من الغموس فان سلم فلا نم انه يلزم من التفاوت بينهما التفاوت بين القتل الخطاء واليمين
المعقودة على ان قوله خمس من الكباير وعد منها القتل من غير فصل يدل على انه ليس باعظم واما الثاني
فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم اليمين التخيير في الاشياء الثلثة
مع النقل الى الصوم عند العجز وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام ومع وجود الفارق
يبطل القياس واما قيد الاسامة هذا جواب عما يرد نقضا علينا وهو انكم جعلتم قيد الاسامة نافيا
لوجوب الزكوة في غير السائمة وحملتم المطلق وهو قوله عم في خمس من الابل زكوة على المقيد وهو قوله عم
في خمس من الابل السائمة زكوة والعدالة في قوله تع واستشهدوا ذوي عدل منكم جعلتم نافيا للاطلاق في
قوله تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم فلم يجب النفي اي نفي الجواز بدون القيد لكن السنة المعروفة
في ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل وهو قوله عم ليس في العوامل ولا في الحوامل ولا في البقر المثيرة
صدقة اي زكوة اوجب نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله عم في خمس من الابل زكوة والامر بالتثبت اي
بالتوقف في انباء الفاسق اي خبره وهو قوله تع يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا
اي اطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة فلو تعمدوا على قوله اوجب نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله تع
واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان قلت ان اراد من النسخ ما هو المصطلح فذلك يقتضي تاخير
الناسخ وهو غير معلوم وان اراد غيره فليس بمفهوم قلت ان اردت انه غير معلوم لك فمسلم
وجهلك لا يضرنا وان اردت انه غير معلوم مطلقا فممنوع لان علماءنا ذكروا قاطبة في كتبهم انه
منسوخ فلولا ذلك لما انهم عرفوا تاخره او نقول المراد من النسخ ههنا غير المصطلح وهو ترجيح احد
الدليلين على الآخر فان المطلق والمقيد لما تعارضا رجح المقيد بالسنة المعروفة وقيل ان القران في
النظم اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران في الحكم لان رعاية التناسب بين الجمل شرط
حتى لا يقال زيد منطلق وكتم الخليفة في غاية الطول فلا يجب الزكوة على الصبي لانه قرنها بالصلوة
في قوله تع اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة تحقيقا للمساواة في الحكم لان الواو للعطف وموجبه الاشتراك

وانه يقتضي التسوية واعتبروا اي قاسوا الجملة التامة بالجملة الناقصة نحو ان دخلت الدار فانت
طالق وزينب فانه يشارك المعطوف عليه في الخبر والحكم وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة
لان الشركة انما وجب في الجملة الناقصة لافتقارها اي الناقصة الى ما يتم به وهو الخبر لا بمقتضى
العطف قوله لان تقليل المقدر تقديره ولا يشكل ما قلنا بالجملة الناقصة لان الشركة فيها
باعتبار الافتقار فاذا تم المعطوف بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه نحو قوله ان دخلت الدار
فانت طالق وعبدي حر فانه جملة وان كانت تامة ايقاعا لكنها ناقصة تعليقا لانه غرض بدلالة
الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على حدة فصارت ناقصا من حيث الغرض بخلاف
قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق طلقت زينب في الحال لانه كلام لا يحتاج الى الاشتراك
في التعليق اذ لو كان غرضه الشركة لاقتصر على قوله وزينب فاذا افرد بالخبر دل على ان مراده التنجيز
والعام اذا خرج مخرج الجزاء يعني العام اذا نقل في النص مع سببه يكون جزاء السبب فيقول معه
كما روي انه ماعز زنى فرجم ورسول الله صلعم سهى فسجد او مخرج الجواب كقوله من دعي الى
الغداء فقال ان تغديت فعبدي حر ولم يزد عليه اي على قدر الجواب او لم يستقل بنفسه اي
لم يفد بنفسه انما معطوف على مقدر تقدير الكلام او خرج العام مخرج الجواب ولا يستقل
ذلك الجواب بنفسه او لم يستقل كما اذا قال الآخر اليس لي عليك الف فقال بلى يختص العام بسببه
اتفاقا اما في الصورة الاولى فلان المتقدم سبب في جوبه فتعلق به ضرورة تعذر الاثر بلا مؤثر
واما في الثانية فلان كلامه مبني على كلام الداعي فكانه قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني اليه
فيختص به واما في الثالثة فلانه لما لم يفد ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام وان
زاد اي المتكلم الكلام على قدر الجواب لا يختص بالسبب فيصير مبتديا بكسر الدال اي مبتديا
كلاما آخر غير متعلق بما قبله كما اذا قال في جواب الداعي الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدي
حر فان العام لا يختص بالسبب بل يتناوله وغيره يعني اذا تغدى في ذلك اليوم في اي وقت
كان يحنث ولو نوى به الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء

لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف حتى لا يلغى الزيادة وهو ذكر اليوم وفي الغداء كلامه فساد للحنفي
فان قلت في رعاية الزيادة الغاء دلالة الحال وهي كون الجواب مختصا بالسؤال وفي رعاية
دلالة الحال الغاء الزيادة فلم رجحتم رعاية الزيادة قلت رعاية المنطوق اولى من رعاية الدلالة
لانه اقوى خلافا للبعض وهو مالك والشافعي وزفر فعندهم يتقيد بالغداء المدعو اليه كما اذا لم
يزد لان الجواب انما جعل عاما لا ليطابق السؤال قلنا لا نم وقد زاد النبي عم حين سئل عن التوضي
بماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته اعلم ان اطلاق المص لفظ العام على الاقسام الاربعة مشكل
لان نحو رجم ليس بعام لكونه نكرة في سياق الاثبات وكذا نحو بلى وما قيل انه عام من حيث الاسباب
لان قوله فرجم لو لم ينقل سببه لاحتمل انه رجم لردته او قتل بغير حق وكذا قوله نعم وبلى يحتمل ان يكون
جوابا لايقاع الكلام فمردود لان دلالته عليها بالاقتضاء ولا عموم له وح لا يصح تخصيص بعض الاسباب
والانسب في الجواب ان يقال انه من باب التغليب لان الاختلاف في العام والمطلق لما كان واحدا
اطلق لفظ العام تغليبا على ان المطلق عام عند الخصم او اراد بالعام المعنى الذي يشملهما وعدم
التعيين مجازا فنحو الكلام المذكور للمدح كقوله تع ان الابرار لفي نعيم او الذم كقوله تع والذين يكنزون
الذهب والفضة لا عموم له وان كان اللفظ عاما فلا يستدل به على وجوب الزكوة في الحلي وقالوا
في ذلك المدح او الذم لا العموم وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم وايضا دلالته
على المدح والذم مانعة عن دلالته على العموم اذ لا منافاة بينهما وقيل الجمع المضاف اي المنسوب
الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد وهذا منقول عن زفر فانه زعم ان حقيقة الكلام هذا
لان المضاف الى الجماعة مضاف الى كل واحد منهم كقوله تع خذ من اموالهم صدقة فان الصدقة تؤخذ
من كل اموال كل واحد منهم اذا وجد شرايطها وعندنا يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد كما قال تعالى
جعلوا اصابعهم في آذانهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه في اذنه لا في آذان الجماعة حتى اذا
قال لامرأتيه ان ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا ولا يشترط
ولادة كل واحدة منهما ولدين وعند زفر لا يطلقان حتى تلد كل واحدة منهما ولدين وقيل

الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده واحدا كان او غيره لان الامر بالشيء لطلب وجود ذلك الشيء ولا
وجود لذلك مع الاشتغال بضده فيكون الامر بالشيء نهيا عن الاضداد لوقوع النكرة في موضع
النفي فصار كون الامر نهيا عن ضده من ضرورات حكم وجود المامور به والنهي عن الشيء يكون امرا
بضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فان الامتناع عن الحركة لا يتادى الا باتيان السكون
فيكون امرا به واذا كان له اضداد لا يكون امرا بالاضداد لوقوع النكرة في موضع الاضداد ويمكن ان
يجعل امرا بواحد منها غير عين والامر قد يثبت في المجهول كما في انواع احد الكفارات وقال بعض
الشافعية لا حكم له في ضده وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان
يكون ضده في معنى سنة واجبة اي مؤكدة قريبة الى الواجب ليس المراد من الاقتضاء في الموضعين
جعل غير المنطوق منطوقا لصحة المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه اذ يصح الامر به بدون ادراج
معنى الامر في الضد ولما كان الثبوت في الضد ضرورة لا مقصودا سمي اقتضاء لتشبهه بالاقتضاء المصطلح
في نفس الثبوت ضرورة فيثبت ادنى درجات النهي وهو الكراهة اعترض عليه صاحب الميزان
بان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشيء مقتضيا كراهة ضده
اجاب عنه المص بقوله وفائدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ان التحريم الثابت
في ضد المامور به اذا لم يكن مقصودا بالامر لا يعتبر الا من حيث يفوت الامر اي المامور به بسبب
الاشتغال بالضد والتفويت حرام فاذا لم يفوته اي لم يفوت الاشتغال بالضد المامور به كان
الاشتغال بالضد مكروها ولا يحرم كالامر بالقيام الى الركعة الثانية ليس بنهي عن القعود قصدا
حتى اذا قعد ثم قام لم يفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت به المامور به وهو القيام لكنه
يكره القعود لاستلزامه تاخير الواجب فاذا فات القيام المامور به يكون القعود حراما فعلى
مذهب الجصاص يجب ان يكون القعود حراما مطلقا سواء اتى بالقيام بعد القعود او لم يات
فيندفع قول صاحب الميزان لان الصلوة مفوتة للمامور به فيكون حراما واذا لم يفوته يكون
مكروها والمعاقبة هنا ليس باعتبار فعل العبد الذي هو مكروه بل باعتبار ترك المامور به الذي

هو حرام فان الشيء قد يكون مكروها باعتبار ويعاقب عليه باعتبار آخر فانه اذا ضاق وقت العصر
فرغها المكلف عن صلوة اخرى ففعل هذه الصلوة مكروه والمصلي يعاقب على ترك الفرض لا على فعل
هذه الصلوة اعلم ان الامر اما مطلق عن الوقت او مقيد به وهو اما مضيق واما موسع والمضيق يحرم
ضده بالاتفاق كالصلوة في آخر الوقت والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في اول وقتها لكن التحريم
في المضيق ليس يضاف الى الامر عند فخر الاسلام بل هو مضاف الى التفويت لان الامر لما لم يكن موضوعا له
لا يكون مقصودا فلا يثبت بخلاف التفويت لانه لكونه مخالفا للشرع حرام فيصلح اثبات التحريم به
وهنا يتبين الفرق بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام فانه يجعل التحريم مضافا الى التفويت فما لم
يكن تفويتا لا يثبت وانما يثبت الكراهة والجصاص يجعله مضافا الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك
واما الامر المطلق فلما كان على الفور عند الجصاص جعل ضده منهيا لان الاشتغال بالضد يفوت المامور
به لا محالة وعندنا لما كان على التراخي لم يجعل كذلك فلهذا اي لان النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان
المحرم لما نهي عن لبس المخيط بقوله عم لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل الحديث كان
من السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مامورا بلبس غير المخيط فثبت به سنية
لبسهما لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن لبس المخيط فان قلت السنة لا يثبت الا بالنقل لا ببيان
كون الشيء ادنى قلت ليس المراد من كون الضد سنة ان يكون قولا او فعلا مرويا عن النبي عم بل
المراد به ان يفعل بلا ترك كالسنة المؤكدة نظرا الى كونه ضد المنهي عنه ومحصلا للمطلوب ولهذا اي
ولان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده اذا لم يكن مفوتا لا التحريم قال ابو يوسف ان من سجد على
مكان نجس لم يفسد صلوته لانه اي السجود على مكان نجس غير مقصود بالنهي لان النهي عنه ثابت
بالامر بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تع فاسجدوا والمراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا
معنى قوله انما المامور به فعل السجود على مكان طاهر والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات المامور به
فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده فيكون مكروها لا مفسدا وقال الساجد على النجس بمنزلة
الحامل له اي للنجس لانه اذا سجد على النجس صار ما كان صفة صفة لوجهه فيكون بمنزلة الحامل ف

والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم في جميع اجزاء الصلوة بدلالة قوله وثيابك فطهر اي
للصلوة فيصير منه مفوتا للفرض كما في الصوم اي كما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم و
الصوم يفوت بالاكل في جزء من دهره وكذلك الكف عن حمل النجاسة فيصير فائتا بالسجود على مكان
نجس فيفسد صلوته فصل المشروعات على نوعين المشروع ما جعل شريعة لعباده اي طريقة
يسلكونها عزيمة بالجر بدل الكل من الكل وبالرفع خبر مبتدأ محذوف وهو اسم لما هو اصل منها اي
للمشروعات المراد به ما يثبت ابتداء باثبات الشارع حقا له غير متعلق بالعوارض هذا بيان لاصالتها
لانه قيد ويدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات اعلم ان
انحصارها على نوعين مذهب فخر الاسلام وتابعه المص من الاصوليين من لم يجعلها منحصرة فيهما
وقالوا العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله كالعبادات والرخصة ما وسع على المكلف فعله لعذر
مع قيام السبب المحرم فخرج الندب والكراهية عن العزيمة من غير دخولها في الرخصة وهي
اي العزيمة اربعة انواع وجه انحصار العزيمة لانه من ان يكفر جاحده اولا والاول هو الفرض
والثاني لانه من ان يعاقب بتركه اولا والاول هو الواجب والثاني لانه من ان يستحق تاركه
الملامة اولا والاول هو السنة والثاني هو النفل فان قلت يخرج عن هذا الحرام والمكروه
والمباح قلت الحرام داخل في الفرض او في الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعي
فهو فرض كشرب الخمر او ظني فهو واجب كترك اللعب بالشطرنج والمكروه داخل تحت
السنة لان تركه سنة والمباح داخل في النفل فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا
لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ على وجه لا يحتمل التغيير الى زيادة ونقصان ثبت بدليل
لا شبهة فيه اي دليل قطعي ما بمعنى الذي والجملة صفة له هذا التعريف ليس بمانع
لشموله بعض المباحات والنوافل الثابتتين بدليل لا شبهة فيه كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم
فيهم خيرا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا والجواد في تعريفه انه
الحكم الذي ثبت بدليل قطعي يستحق تاركه تركا كليا بلا عذر العقاب كالايمان والاركان

الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اي حكم الفرض اللزوم علما اي حصول العلم
القطعي بثبوته وتصديقا بالقلب اي يجب اعتقاد حقيته وهذا ليس بتفسير لقوله علما اذ
لا يحصل التصديق بنفس العلم وعملا بالبدن اي يجب عمله بالبدن حتى يكفر بكسرة الفاء
اي ينسب الى الكفر من اكفره اذا دعاه كافرا جاحده ويفسق تاركه بلا عذر احترز به
عن الاكراه الا ان يكون تركا على وجه الاستخفاف فيكفر لان الاستخفاف بالشرايع كفر و
واجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية وتعيين الفاتحة فان
كلا منها يثبت بخبر الواحد وحكمه اللزوم عملا اي يجب اقامته كاقامة الفرض لا علما على
اليقين اي لا يجب اعتقاد لزومه قطعا حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف
باخبار الآحاد بان لا يرى العمل بها واجبا واما متأولا فلا يعني اذا تركه بمعنى اذى اجتهاده
اليه بان قال هذا الجزء غريب او ضعيف او مستنكر او مخالف للكتاب لا يفسق تاركه لان
التاويل من سيرة السلف والمص لم يتعرض بما اذا تركه متهاونا بلا استخفاف ولا تاويل
ذكر في الكشف الصحيح انه يفسق تاركه لا مستخفا ولا متأولا لان الدلالة القطعية دلت
على وجوب العمل بخبر الواحد فان قلت الواجب كما يثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور وبالكتاب
المأول فما وجه تخصيصه بخبر الواحد قلت هذا حكم على الغالب فان عامة الواجبات
يثبت به جعل الشافعي الفرض والواجب مترادفين لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان
مقطوعا به او مظنونا جوابه معلوم مما ذكر وسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين
اي يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب احترز بقوله يطالب عن النفل
وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الواجب والفرض اهمل المص هذه القيود اعتمادا
على فهمها مما ذكر في حكمها وهو قوله وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض و
لا وجوب الا ان السنة هنا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وحكمها ان يطالب المرء
سبق لكن لفظ السنة عند الاطلاق قد يقع على سنة رسول الله صلعم وغيره من الصحابة

رضي الله عنهم لانهم اعلام في الدين وطريقهم يكون طريق سلوكه في الدين وقد قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي عم لانه هو المتبع على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته وما ذكروا من الحديث لا يلزمنا لانا لا ننكر جواز اطلاقها مع التقييد وكلامنا في لفظ السنة مطلقا ورجح صاحب الميزان هذا القول وهي اي السنة نوعان سنة الهدى وهي التي اخذها تكميل الدين وتاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة وهو اللوم والعتاب وسمي جزاء الاساءة اساءة لقوله تع وجزاء سيئة سيئة مثلها كالجماعة والاذان والاقامة حتى قال محمد اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما وان ابوا يقاتلون بالسلاح لان ترك ما هو من اعلام الدين استخفاف بالدين وزوايد اي النوع الثاني من السنن الزوائد وهي التي اخذها حسن وتركها لا يوجب اساءة وكراهة كسنن النبي عم في لباسه وقيامه وقعوده . وتطويل الركوع والسجود ونحوها ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله من غير ايجاب ولا يعاقب على تركه وههنا كلام من وجهين احدهما انه كان ينبغي ان يعرف النفل اولا ثم يذكر حكمه وانت ترى انه عرفه بحكمه وقد عرفه بعضهم بانه هو العبادة المشروعة لنا لا علينا وبالقيد الاخير خرج السنة لانها طريقة النبي عم وسبيلها الاحياء فكان حقا علينا فعوتبنا على تركها ثم قال وحكمه ان يثاب على فعله ولا يذم على تركه وثانيهما كان ينبغي من ان يقول ولا يعاتب بالتاء او يقول ولا يذم على تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم ولا نفي العتاب والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهما اي لاجل انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فان قلت صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل ولو اداه يقع فرضا قلت المراد من الترك الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام اخر ولم يقض يعاقب عليه فلم يكن نفلا فان قلت الزيادة على الآيات الثلث في القراءة في الصلوة تقع فرضا مع ان حد النفل صادق عليه قلت لا نم انها قبل التحقق

نعم فرضا بل هي نفل ولكنها تنقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت الامر وهو قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن ولذا ب النافلة فرضا بعد الشروع قال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم اللزوم وجب ان يبقى كذلك فلا يلزم بالشروع ويحل له تركه لان حقيقة الشيء لا يتغير بالشروع ولو انه صار مؤديا بالنفل لا مسقطا للواجب وقلنا ان ما اداه وجب صيانته وحفظه من الابطال لان النفل صار حقا لله تع ولهذا لو مات كان مثابا عليه ولا سبيل اليه اي الى حفظه الا بالزام الباقي فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانة حق الغير ولان المؤدي لو نظر اليه يلزم الباقي ولو نظر الى غير المؤدي لا يلزم لانه نفل كما قال الشافعي فرجح المؤدي لانه موجود والباقي معدوم فان قلت ان كان المؤدى عبادة فلا حاجة في الزام الباقي وان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه حقا له تع ومسلما اليه قلت انه عبادة لما تقدم ولكن يلزم ترك الشيء من منافيه وانما الزم الباقي لكون شرطا لبقائه عبادة لا لكونه عبادة وقال تع ولا تبطلوا اعمالكم وعدم ابطاله بالزام الباقي لان المؤدى جعل من الصلوة على معنى انه يعتبر مع غيره صلوة فيكون عبادة من هذا الوجه ولكن باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الباقية وكل جزء عبادة متعلقة بما قبله وما بعده ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة ووجود الباقي شرطا لبقائه عبادة فان قلت الامتناع عن اداء الباقي لا يكون ابطالا لان الابطال فيما مضى من الافعال محال لانه عرض فكما وجد انقضى فلا يتصور فيه التغير بعدم الانعدام ولكنه اذا امتنع فات عنه وصف العبادة فلا يكون مضافا الى فعله كمسافر صلى الظهر لا يحل له اداء الجمعة وبطلان الظهر بكونه ضمنيا فلا يعتبر قلت الامتناع عنه ابطال لانه لما اتى بما ينافي العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة وابطال الظهر المؤداة غير منهي عنه لانه ابطله ليؤديه احسن منه كهادم المسجد ليبني احسن منه والاعمال المتقدمة اعطي لها حكم الجواهر ولهذا يبطلها الردة بالاجماع وهو اي الشروع في النفل كالنذر في كونه موجبا لمعنى في غيره او الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار لله تع اما المؤدى فلما ذكرنا واما المنذور

فلانه صار لله تسمية لا فعلا وما وقع لله به فعلا اقوى مما صار له تسمية لان ما صار له فعلا
صار موجودا مسلما الى صاحب الحق وما صار له تسمية لم يوجد بعد لان الجنابة بمنزلة الوعد
ثم لما وجب لصيانته اى لصيانة المذهب ابتداء الفعل الذى هو اقوى الامرين فى الايجاب فلان يجب
لصيانته ابتداء الفعل وهو الشروع فيه الذى هو اقوى الامرين فى الصيرورة لله بقاؤه اى بقاء
الفعل الذى هو ادنى الامرين اولى لان البقاء اسهل من الابتداء حتى اشترط الشهود فى ابتداء
النكاح دون بقائه ورخصة وهى اربعة انواع عرف ذلك بالاستقراء ووجه الاطلاق اسم
الرخصة اما ان يكون بطريق الحقيقة او المجاز وكل واحد منهما اما ان يكون له صفة الاولوية
اولا فانقسم على اربعة بالضرورة نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر بجوز ان يكون احق
افعل تفضيل من حق الشئ اذا ثبت اى احدهما فى كونه حقيقة اقوى من الآخر كذا قاله شارح
ولقائل ان يقول كون الشئ حقيقة فى معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى والاولى ان يجعل
من حق لكان تفعل كذا انت خليق به يعنى اطلاق اسم الرخصة على احدهما انسب من الآخر و
التسمية توصف بالمناسبة وانما كان انسب لان الرخصة بمقابلة العزيمة فمهما كانت العزيمة اقوى
كان الرخصة اقوى ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر اى اكمل فى كونه مجازا فان قلت
التقسيم اما تقسيم الكلى الى جزئياته او الكل الى اجزائه وظاهر ان هذا التقسيم ليس من القسم
الثانى ولا من القسم الاول ايضا لان شرط الكلى صدقه على جزئياته بالحقيقة والرخصة ليست
كذلك لانها صادقة على القسمين الآخرين مجازا قلت المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة
واما احق نوعى الحقيقة مما استبيح كان المناسب ان يعرف ولا ثم بقسيم ولكن جمعهما فى تعريف
واحد غير ممكن لانها بين مجاز وحقيقة المراد من الاستباحة ان يعامل معاملة المباح فى
سقوط المؤاخذة لا ان يصير مباحا مع قيام المحرم اى السبب المحرم احترز به عن مثل
الصيام فى الظهار عند فقد الرقبة فانه استبيح لعذر وهو فقد الرقبة ولكن المبيح محرمه و
يكون فى الرخصة من القسم الرابع وقيام حكمه وهو الحرمة فلا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت

الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت عن مرتكبها لا تصير مباحة مع عدم المؤاخذة عليها ولما كانت الحرمة مع
سببها قائمين فى هذا القسم كانت الرخصة اكمل كالمكره اى مثل من رخص من اكره بما يخاف على نفسه
او على عضو منه على اجراء كلمة الكفر فانه رخص له الاجراء على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان لان حقه
فى نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق
الروح وفى الاقدام عليها لا يفوت حق الله معنى لان الركن الاصلى هو التصديق قائم وافطاره فى رمضان
يعنى اذا اكره الصائم على الافطار لانه اذا امتنع فقتل يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم على الفطر يفوت
حق الله به صورة لا معنى لانه يفوت الى بدل وهو القضاء فكان له رخصة فى القطع لرجحان حقه فى
ابلاد به مال الغير اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك لرجحان حقه فى نفسه وحق الغير لا يفوت
معنى لجبره بالضمان وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وترك عطف على المكره فى قوله كالمكره
وقوله الامر مفعول للترك يعنى اذا خاف التلف على نفسه رخص له ترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر
لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق
وجنايته على الاحرام اى كجناية المكره المحرم على احرامه وتناول المضطر مال الغير اى وكتناول المخمص
المضطر بان اصابته مخمصة حيث رخص له تناول طعام الغير بالضمان لما مر من ان حق الله فائت
صورة ومعنى اذا لم يتناول وحق الغير فائت صورة وحكمه اى حكم هذا النوع من الرخصة ان
الاخذ بالعزيمة اولى لبقاء المحرم والحرمة جميعا حتى لو صبر يعنى لو تحمل ما اكره به وامتنع عما رخص
الرخصة وقتل كان شهيدا اى مثابا بثواب الشهيد لكونه باذلا نفسه لاقامة حق الله به ذكر محمد فى
الاكراه فى مال الغير لو ابى عن الطاعة للمكره وقتل كان ماجورا ان شاء الله وانما استثنى لانه لم يجد فيها
نصا بل قال له بالقياس على الاكراه على الافطار وليس هذا كالاكراه على الافطار لان الامتناع من الاتلاف
فيها لا يرجع الى اعزاز الدين ولقائل ان يقول فيه احتراز عن هتك حرمة من محارم الله فيكون فيه
اعزاز الدين لا محالة فالحق ان الاستثناء لكونها ثابتة بالقياس لا لكونها ليست كالاكراه من كل وجه
لان ذلك ليس بلازم لان الفطر والاكل فيه واحد لكن فيه معنى القسر وهو انه ينفرد بالصوم فى

القضاء ويأكل سائر الناس قال والثاني اي النوع الثاني من الرخص ما استبيح مع قيام السبب اي السبب المحرم
الموجب لحكمه لكن الحكم تراخى عنه اي عن السبب الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب قائم كانت الرخصة
حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول كالمسافر اي كافطار المسافر
مع قيام السبب وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكمه اي حكم هذا النوع الاخذ بالعزيمة اي
العمل بها اولى لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا خلافا
للشافعي وتردد في الرخصة دليل ثان على اولوية العزيمة اي في معنى اليسر من حيث انه لم يتعين كون
في الفطر في القياس كما يجيء فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه لان صوم المسافر وان كان عسرا
لكون السفر قطعة من النار ولكن فيه يسر من حيث شركة سائر الناس في الصوم فان البلية اذا عمت طابت
واذا تحققت المعارضة بينهما يرجح جانب اداء الصوم لكونه عاملا لله والمترخص بالفطر عامل لنفسه
فكان الاول اولى الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني اذا اضعفه
كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان آثما لانه لو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه من غير
تحصيل المقصود وهو الارتياض بخدمة المولى واما القسمان من نوعي المجاز فهو ما وضع عنا اي الذي سقط
عنا ولم يشرع في حقنا من الاصر وهو الاعمال الشاقة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة
وعدم جواز صلوتهم في غير المسجد وعدم التطهير بغير الماء وحرمة اكل الصائم بعد النوم ومنع الطيبات
عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربع اموالهم وكتابة ذنب الليل على الباب بالصبح والاغلال وهي المواثيق
اللازمة لزوم الغل كما روي ان بني اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى
اعناقهم وربما يثقب الرجل ترقوته ويجعل فيها طرفا لسلسلة ويوثقها الى السارية يحبس نفسه
على العبادة فهذه الامور رفعت عن هذه الامة تكريما للنبي عليه السلام فسمي ذلك اي ما حط عنا من الاصر
والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان الاصل وهو العزيمة وهي الاصر والاغلال لم يبق
مشروعا اي لم يجب علينا وسقط عنا حقيقة بالنظر الى غيرنا والنوع الرابع من انواع الرخص ما
سقط عن العباد باخراج سببه من ان يكون موجبا في الحكم في محل الرخصة مع كونه اي مع كون ذلك

الساقط مشروعا في الجملة اي في بعض الاوقات فمن حيث انه سقط في محل الرخصة كان نظير القسم
الثالث وكان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة
اخذ شبها بالحقيقة ولكن جهة المجاز غالبة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وجهة الحقيقة
بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى كقصر الصلوة في السفر هذا مثال له ولكنه غير مناسب لان
القصر في السفر ليس مما يسقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة فكان المناسب ان يقول كاتمام الصلوة
في السفر لان الاتمام سقط عن العباد لا القصر ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير مضاف تقديره كاسقاط
ما سقط لان ترك ما اسقطه الشرع هو الشبيه بالرخصة المسمى بها مجازا لانه هو المستباح لا نفس ما
سقط وقوله كالقصر مثال لترك ما سقط اعلم ان قصر الصلوة في السفر رخصة اسقاط عندنا وقال
الشافعي رخصة حقيقية والعزيمة هي الاربع لقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا
وهذا يفيد الاباحة لا الايجاب ولنا ما روي انه عليه السلام قال هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته هذه اشارة الى الصلوة المقصورة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض فيتم بغير قبول
ولهذا لو قال ولي القصاص لمن عليه القصاص تصدقت به عليك سقط القصاص من غير قبول والجواب
عن الآية ان نفي الجناح عنهم لتطييب انفسهم لانهم كانوا في مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في
القصر وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره بقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا
ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة من الحظر فافاد اباحة كانه قال انها محرمة في حالة الاختيار
مباحة في حالة الاضطرار فان قلت يشكل هذا بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه
استثناء من الحظر مع انه لا يفيد الاباحة قلنا انه استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من
بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره وانتفاء الغضب لا يدل على ثبوت الحل ولهذا لو صبر يكون
شهيدا وقال بعض العلماء وهو رواية عن ابي يوسف والشافعي لا يسقط ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه
على الكفر متمسكين بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على
قيام الحرمة الا انه ترفع المؤاخذة عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا يأكل حراما فتناول

خمر حالة الاضطرار فعندهم يحنث وعندنا لا يحنث والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة
باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول لما يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول زائدا على قدر الحاجة
لان من ابتلي بالمخمصة يعسر عليه رعاية قدر الحاجة وسقوط غسل الرجل في مدة المسح لان استتار
القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم واذا لم يحل الحدث لا يجب الغسل والمسح شرع لليسر ابتداء لا ان
الواجب عن غسل الرجل يتأدى به ولهذا شرط ان تكون الرجل طاهرة وقت اللبس ولو كان الغسل يتأدى
بالمسح لما شرط ذلك فصل الامر والنهي اقسامهما من الامر الموقت والمطلق وكونه واجبا
موسعا او مضيقا وغير ذلك والنهي عن الامور الشرعية والحسية وكونه قبيحا لعينه ولغيره ونحو ذلك
لطلب الاحكام المراد بها الامور المحكوم بها وهي العبادات وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم
بل بالمحكوم به ويمكن ان يقال الحكم صار علما للمحكوم عرفا المشروعة ولها اي للاحكام اسباب في المراد
بها العلل الشرعية مجازا لا الاسباب الحقيقية التي لا يضاف اليها وجود الاحكام تضاف اليها اي الاحكام
الى الاسباب من حدوث العالم بيان للاسباب والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والرأس الذي
يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة وتعلق بقاء المقدور
بالتعاطي الى هنا اشارة الى الاسباب للايمان هنا شروع الى عدد المسببات الى قوله بالمعاملات
على طريقة اللف والنشر يعني سبب وجوب الايمان بالله حدوث العالم لانه يدل على الصنعة وهي يدل
على الصانع كما قال بعضهم البعرة تدل على البعير وآثار المشي يدل على المسير فهذا الهيكل العلوي
والمركز السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير والصلوة هنا متعلق لقوله والوقت يعني سبب
وجوب الصلوة بالخطاب استتر في خفيا الوقت ولهذا يضاف الصلوة اليه ويقال صلوة الفجر ونحوها
والزكوة يعني سبب وجوب الزكوة ملك المال وهو النصاب المغني النامي الزائد على قدر الحاجة والصوم
يعني سبب وجوب الصوم شهر رمضان بدليل الاضافة اليه وتكرره بتكرره الا ان استتر لما اخرج الليل
عن محلية الصوم بقوله فالآن باشروهن وكلوا واشربوا بقي الايام محال الصوم وصدقة الفطر اي
سبب وجوبها على المسلم الرأس الذي يمونه اي يقوم بكفايته ويلي عليه واضافتها الى الفطر مجاز لانه
شرط والحج يعني سبب وجوب الحج البيت بدليل اضافته اليه والعشر يعني سبب وجوب العشر الارض
التي فيها شيء من الزرع حقيقة حتى لا يجب اذا اصطلم الزرع آفة ولهذا يضاف اليه يقال عشر الارض ويكون
الوجوب بتكرر النماء والخراج اي سبب وجوب الخراج الارض النامية بالنماء التقديري بالتمكن
من الزراعة وعدم تكرره والطهارة اي سبب وجوب الطهارة الصلوة حتى يقال طهارة الصلوة وغير
انها لا تجب الا عند الحدث والمعاملات اي سبب مشروعية المعاملات تعلق البقاء المقدور اي تعلق
بقاء العالم المقدر بتقدير الله تعالى الى يوم القيامة على تعاطي الناس بعضهم لبعض الاشياء التي يحتاجون
اليها لان بقاء العالم ببقاء الانسان وبقاؤه يكون بالتناسل بالازدواج وهو يحصل بالمال والملك
بالمعاملات واسباب العقوبات والحدود قيل هذا عطف البيان لان العقوبات هي الحدود لكن
الاولى ان يقال هو من قبيل قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لان العقوبات اعم من الحدود فان القصاص
والجزية وغيرهما عقوبات وليست بحد والكفارات ما نسب العقوبات والكفارات اليه من قتل
بالعمد بيان لما وهو سبب القصاص وزنا اي سبب الرجم زنا المحصن وسبب جلد المائة زنا غير محصن
وسرقة اي سبب قطع اليد السرقة وامر دائر بين الحظر والاباحة اي يكون مباحا من وجه محظورا
من وجه آخر يعني الكفارات دائرة بين العبادة والعقوبة اما معنى العبادة فلانها تؤدى بالصوم
ويشترط فيها النية وفوض اداؤها الى من وجبت عليه واما معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء وجبت
جزاء على ارتكاب المحظور فوجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا
الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى معنى الحظر كالقتل خطأ فانه من حيث الصورة رمي
الى صيد وهو مباح وباعتبار ترك التثبت هو محظور لانه اصاب آدميا والافطار عمدا في رمضان
فانه مباح من حيث انه يلاقي ما هو مملوك ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة
وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اي باضافة الحكم الى السبب وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب
لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سببا له اي للمضاف ووجادنا به
كما يقال كسب فلان لان الاضافة للتمييز وهو يحصل باخص الاشياء بالحكم وهو سببه وانما يضاف

الى الشرط مجازا لان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله بالشرط اتصال مجاورة فلا شك ان اتصاله
بالسبب يكون حقيقة واتصاله بالشرط يكون مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام سبب الاول الرأس و
الثاني البيت والفطر والاسلام شرطان للوجوب هذا الذي ذكر من بيان الاسباب طريقة المتأخرين و
اما المتقدمون من مشايخنا فالواجب وجوب العبادة نعم الله علينا شكرا لها فالايمان وجب شكرا لنعمة
الوجود والنطق وكمال العقل والصلوة وجبت شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة
اقتضاء الشهوات والزكوة وجبت شكرا لنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت باب بيان
اقسام السنة لما فرغ من بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة لانها ثانية وهي
تطلق على قول الرسول عليه السلام وفعله وسكوته عند امر يعاينه وطريقة الصحابة والحديث والخبر مختصا
بالقول فلهذا قال اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث والاقسام التي سبق ذكرها من الخاص والعام
وغيرهما الى قوله واما الثابتة باقتضاء النص ثابتة في السنة وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن
هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كانت الاقسام المذكورة موجودة في السنة فلا حاجة الى
اعادتها اذ ذكرت السنة في باب على حدة فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام
خاصة بالسنن وذلك اي ما يختص به السنن وعقد الباب لبيانه اربعة اقسام عرفت ذلك بالاستقراء
الاول كيفية الاتصال بنا من رسول الله صلعم وهو اي الاتصال اما ان يكون كاملا بلا شبهة كالمتواتر
الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهذا شرط متفق عليه وكون
عددهم غير محصى شرط عند قوم والجمهور على انه ليس بشرط فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة يحصل
العلم بخبرهم مع كونهم محصيين ويدوم هذا الحد في الاتصال في كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق
عليه وخالفه الجصاص لان المشهور عنده من المتواتر فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه
يعني يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستويين في الكثرة وههنا شرط آخر وهو ان يكونوا عالمين
بما اخبروا عيانا يستند الى الحس لا الى دليل عقلي فان اهل مصر لو اخبروا عن حدوث العالم لا يكون متواترا
وشرط بعض الاحكام العدالة والاسلام لكون الفسق والكفر مظنة الكذب وعند العامة ليس بشرط

لان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا اعلم ان المعروف
المتواتر بما هو شرط المخبرين وهو تسامح ولعله انما رضي بذلك لان غرضه تمييزه وهذا المقدار كاف
في ذلك عرفه المحققون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه قوله بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم
بالقرائن الزائدة عن الخبر كشق الجيوب والنعي في الخبر بموت والد فان قلت ان العدول الى لفظ
السنة انما كان ليشمل الافعال فلا يصح اثبات الاقسام الاربعة فيها ويمكن ان يقال المراد من السنة
في قوله ما يختص به السنن الحديث بطريق ذكر الكل وارادة الجزء كنقل القرآن والصلوة الخمس وما
قال بعض الشراح لو قال كالقرآن لكان اولى لانه مثال للمتواتر والمتواتر هو القرآن لا النقل ضعيف لان
اتصال القرآن بالمتواتر بواسطة تواتر نقله فانه يوجب علم اليقين كالعيان اي كما يوجبه الحس وقال
قوم من المعتزلة انه يوجب علم طمانينة يعني علم يرجح جانب الصدق وتطمئن اليه القلوب ولكن لا ينفي
توهم الكذب وهذا القول باطل لان الانبياء ومعجزاتهم لا يثبت الا بالتواتر فلا يثبت العلم بنبوتهم
وهذا كفر عن جامع الاسرار علم ضرورة قال فخر الدين الرازي في هذه المسألة اعتراضات واجوبة
بتدقيقات ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد عم اظهر من علمه بصحة تلك الاسئلة والاجوبة
والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر غير جائز فثبت ان حصول العلم به ضروري و
التشكيكات في الضروريات باطلة اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشيء الى مرادفه كما قيل
مثل ذلك في المطمأن ويكون اتصالا فيه شبهة صورة اي من حيث الظاهر لا من حيث الاعتقاد كالمشهور
وهو اي ذلك الخبر المشهور ما كان من الآحاد في الاصل اي في القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم
انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم اي ذلك القوم القرن الثاني ومن بعدهم اي
القرن الثالث والاعتبار والاشتهار يكون في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدهم فان عامة
اخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة وانه يوجب علم الطمانينة وانه دون المتواتر
فوق الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تع قال الجصاص وجماعة من اصحابنا انه يفيد علم
اليقين حتى يكفر جاحده عندهم لان الامة لما تلقته بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان

كالمتواتر والصحيح انه يضلل جاحده ولا يكفر لان المتواتر يخرج رواته عن العدد ابتداء واشتهار صار بمنزلة المسموع عن رسول الله عليه السلام وتكذيب الرسول كفر بخلاف المشهور لان تكذيبه تخطئة جماعة العلماء وهي ليست بكفر ويكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى اما الصورة فلان اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول لخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه اى في خبر الواحد بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وانما خص الواحد والاثنين بالذكر مع ان ما بعده كان مغنيا عنه ردا لقول من فرق وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد لما روى ان النبي عم لم يعمل بخبر ذي اليدين وحده حتى سال ابا بكر وعمر فقالا مثل ما قال ذو اليدين فقبل واجيب بان خبر ذي اليدين خبر واحد فيما تعم به البلوى وغيره من الصحابة كان اولى بالتذكير للنبي فظن النبي عم انه غالط وخبر الواحد مثل هذا لا يقبل وانه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم والثلاثة فرقة وطائفة منها اما واحد او اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد والاثنين واذا اوجب ههنا وجب مطلقا اذ لا قائل بالفصل والسنة وهو ما روي ان النبي عليه السلام قبل خبر بريرة في الصدقة فقال لنا هدية ولها صدقة وبعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر بكتابه يدعو الى الاسلام ولو لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما بعثهم فان قلت هذا الذي ذكرت في تثبيت قبول اخبار الآحاد من اخبار الآحاد فكيف جعلته اصلا في الاحتجاج به على خصمك قلت ظهر ما ذكرته في الامة وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج به في تثبيت قبول خبر الواحد والاجماع وهو ان الصحابة عملوا بالآحاد وحاجوا بها منها ما احتج ابو بكر على قبول خبر الواحد من الانصار بقوله عم الائمة من قريش فقبلوه من غير انكار وعلى هذا جرت سنة التابعين واجمعوا على قبول خبر الواحد من امور الدين مثل الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والمعقول وهو ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد

خبر الواحد لتعطلت الاحكام وقيل لا عمل الا عن علم وهو مذهب اهل الحديث منهم احمد بن حنبل بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اى لا تتبع ما لا علم لك فاما يوجب خبر الواحد العمل لانه يوجب العلم او يوجب العلم لانتفاء اللازم بنفي الملزوم فهذا تقبيل لقوله لا عمل الا عن علم يعني اذا انتفى اللازم وهو العلم ينتفي الملزوم وهو العمل او لثبوت الملزوم فهذا تقبيل لقوله او يوجب العلم يعني لما ثبت الملزوم وهو العمل باجماع الصحابة ثبت اللازم وهو العلم لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم والجواب عن الآية لا نسلم ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدين وفروعه والراوي ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة جمع عبدل لان من العرب من يقول في عبد عبدل وفي زيد زيدل او جمع عبد وضعا كالنساء للمراة كذا في الاقليد وهو عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة وغيرهم كابي موسى الاشعري ممن اشتهر بالفقه كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد لما روي ان ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروي من حمل جنازة فليتوضا قال ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ولنا ان الخبر يقين باصله لانه قول الرسول وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا والقياس محتمل باصله ووصفه اذ كل وصف يحتمل ان يكون علة فكان الآخذ بما ليس في اصله شبهة اولى وروي ان عمر ترك رايه في الجنين بحديث الغرة في الجنين قال صاحب القواطع الشافعي حكي عن مالك ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول بالاطلاق قبيح وانا اجل منزلته عن مثل هذا القول وليس يدرى ثبوته منه وان عرف اى الراوي بالعدالة دون الفقه اى بكونه قليل الفقه كانس وابي هريرة رضي الله عنهما وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله صلعم ولم يكن من اهل الاجتهاد ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الحديث الا بالضرورة يعني الا عند ضرورة انسداد باب الراي ثم يترك ويعمل بالقياس بيانه ان ضبط حديث النبي عم عظيم الخطر

وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم والناقل انما ينقل نقله بقدر فهمه من العبارة فاذا قصر فهمه
لا يؤمن عليه ان يفوته بعض المراد فيدخله شبهة زائدة يخلو القياس عنها فيحتاط في مثله وترك
الحديث لضرورة انسداد باب الرأي لانه اذا انسد باب الرأي من كل وجه صار ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس وللحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره
كما سيجيء ومعارضا للاجماع فان الامة اجمعت على حجيته لحديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة
ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان
رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر التصرية الجمع والمراد بها في الحديث جمع اللبن في
الضرع بالشد وترك الحلب مرة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن فانه مخالف للقياس من حيث
ان الضمان فيما له مثل يقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة فايجاب التمر مكان اللبن ليس منهما
ومن حيث ان المصراة كان في ضمان المشتري فوجب ان يكون النفع له ولا يرد عوضه ومن حيث انه
قوم القليل والكثير بقيمة واحدة اختلف الناس في حكم المصراة فذهب مالك والشافعي الى انه
يردها ويرد معها صاعا الا ان اللبن هالكا عملا بهذا الحديث وذهب ابن ابي ليلى وابو يوسف
الى انه يرد قيمة اللبن وذهب ابو حنيفة الى انه ليس له ان يردها ولكن يرجع على البائع بارشها
ويمسكها كذا في شرح السنة اعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقدم الخبر على القياس مذهب عيسى بن
ابان واختاره القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتأخرين واما عند
الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي بشرط للتقديم بل خبر كل عدل مقدم على
القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة لان تغيير الراوي بعدما ثبت عدالته موهوم
والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى واليه مال اكثر العلماء
ولهذا قبل عمر رض حديث حمل بن مالك مع انه لم يكن فقيها في الجنين وقضى به وان كان مخالفا
للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية وان كان ميتا لا يجب فيه شيء واجابوا عن حديث
المصراة بانهم انما لم يعملوا به لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم

ويمنع ان ابا هريرة لم يكن فقيها لانه كان يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا
فقيه مجتهد فان قلت قد عمل بخبر القهقهة على مخالفة القياس مع ان راويه معبد الجهني وانه غير
معروف بالفقه قلت روى خبر القهقهة غيره مثل جابر وانس وغيرهما وعمل به كثير من الصحابة
والتابعين ولهذا قدم على القياس وان كان الراوي مجهولا في رواية الحديث لم يعرف
الا بحديث او حديثين ولم يعرف بعدالة ولا فسق ولا طول صحبة مع رسول الله عم كوابصة بن
معبد فان روى عنه السلف وشهدوا بصحته وعملوا به او اختلفوا فيه اي في قبول حديثه
من نقل الثقات عنه كحديث معقل بن سنان فيما روي ان ابن مسعود سئل عن من تزوج
امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد شهرا فقال ارى لها مهر نسائها لا وكس ولا شطط
فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان رسول الله عم قضى في بروع بنت واشق مثل
قضائك فسر ابن مسعود سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله صلعم
ورده علي رض فقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال حسبها الميراث ولا مهر
لها لمخالفته رأيه وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو
طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا وجعل علي رض القياس اولى من رواية هذا المجهول
عمل بهذا الحديث علماؤنا لان الثقات من الفقهاء المشهورين كعلقمة ومسروق والحسن
لما رووا عنه صار كالعدل لانا لا نعرف عدالة من لم يشتهر الا بنقل الثقات عنه
وهو موافق القياس لان مهر المثل لما كان واجبا بالعقد وجب ان يتأكد بالموت
كالمسمى او سكتوا عن الطعن بعدما بلغهم روايته لان سكوتهم بمنزلة ما لو قبلوه صار كالمعروف
يعني صار حديثه كالحديث المعروف وان لم يظهر من السلف الا الرد بعدما ظهر حديثه كان
مستنكرا لان اهل الحديث والفقه لم يعرفوا صحته فلا يقبل ولا يعمل به مثل حديث فاطمة بنت
قيس اخبرت ان زوجها طلقها ثلثا ولم يقض لها النبي عم النفقة والسكنى فرده عمر رض وقال
لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت قال عيسى بن ابان

اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس لانه ثابت بهما ولو كان المراد عين النص لنفي النص و
رد بالسنة وهو القياس على الحامل المبتوتة فان لها النفقة اتفاقا وكذا الحائل والمعتدة عن
طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس ولنا انه يقول انقطعت الزوجية
في المبتوتة ولا يجب لها نفقة وليس كذلك المعتدة عن طلاق رجعي فلا يصح القياس وذكر الطحاوي
اراد بالكتاب قوله ولا تخرجوهن من بيوتهن ومن السنة ما قال عمر رض سمعت رسول الله عم يقول
لها النفقة والسكنى ورد عمر رض كان بمحضر من الصحابة ولم ينكر ذلك احد فثبت ان هذا الحديث
منكر عندهم وان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد وقبول يجوز العمل به اذا لم يخالف
القياس ولا يجب لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف فان قلت اذا
وافقه القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلت
فائدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يحكى ما في القياس من شبهة هذا الحكم لكونه مضافا الى
الحديث وانما يجعل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل وهو نور في البدن الآدمي
وقيل في الراس وقيل في القلب يضيء به اي بذلك النور طريق يبتدا به الجار والمجرور قائم
مقام الفاعل وضميره راجع الى الطريق والجملة صفة طريق من حيث ينتهي اليه ضمير
راجع الى حيث وهو بمعنى المكان درك الحواس يعني ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث
ينتهي اليه درك الحواس ومن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات فيبتدي
اي يظهر المطلوب للقلب فيدركه اي المطلوب القلب بتامله بتوفيق الله تعالى مثله اذا نظر
الانسان الى بناء رفيع يدرك بنور عقله ان له بانيا لا محالة ذا قدرة وحيوة وعلم من
الاوصاف التي لابد للبناء منه فان قلت التعريف غير جامع لانه قد يكون الطلب بعد
بداية المعقولات كما اذا استدل الناس من وجود العالم ان له صانعا عالما فقد نطلب بعد
ذلك ان علمه عين ذاته ام غيره او لا هو ولا ذاك قلت الطلب بعد بداية المعقولات بمرتبة
او بمراتب لا يمنع كون البداية من انتهاء الحس والآن في اثنائه مستغنيا عن الحس وفيه

نظر لانه لا يصدق قوله من حيث انتهى اليه درك الحواس لانه على ذلك التقدير يكون من حيث
هي ابتداء المعقولات والجواب هذا انما ينافي فيما له صورة محسوسة واما فيما ليس بمحسوس
فانما يبتدا بطريق العلم به من حيث يوجد واما تعريفه على الاطلاق فان يقال العقل قوة
نفسانية يدرك بها الانسان حقايق الامور والشرط الكامل منه اي من العقل وهو عقل البالغ
ولما كان الكمال امرا خفيا اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا
للعباد دون القاصر منه وهو عقل الصبي والمعتوه والمجنون وانما شرط كمال العقل لقبول
الخبر لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا في التصرف في امور انفسهم لنقصان عقلهم ففي امر الدين اولى
هذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده
يقبل قول الصبي اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا فان قلت العبد
يقبل روايته وان لم يفوض امور اليه قلت ذلك لحق المولى لا النقصان في العقل والضبط
وهو في اللغة الاخذ بالحزم وفي اصطلاح اهل الشرع ما ذكره المص وهو سماع الكلام
كما يحق سماعه الكاف بمعنى المثل وما بمعنى شيء وهو في محل النصب على انه مفعول مطلق والتقدير
وهو سماع الكلام سماعا مثل سماع شيء يجب ضبطه ورعايته ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغويا
كان او شرعيا كان يعلم حرمة القضاء في قوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان لشغل القلب
لانه اذا لم يفهم معناه لم يكن سماعا مطلقا بل سماع صوت والباء في بمعناه بمعنى مع ببذل المجهود له
المجهود مصدر كالميسور بمعنى اليسر والمعنى يبذل قدرته ويجوز ان يكون بمعنى المفعول على
معنى يبذل المقدور من السعي في الضبط والضمير في قوله للسامع او للمسموع ثم الثبات عليه
اي على الحفظ بمحافظة حدوده اي احكامه بان يعمل بموجبه بدنه ومراقبته بمذاكرته والباء
فيه بمعنى مع على اساءة الظن متعلق بمحذوف حال اي مستقرا ثابتا على اساءة الظن نفسه
بان لا يعتمد على نفسه اني لا انسى بل يعتقد اني اذا تركته بسببه اذ الحزم سوء الظن الى حين
ادائه متعلق بقوله ثم الثبات عليه روي ان ابن مسعود كان اذا روى حديثا جعل فرائصه

ترتفع باعتبار سوء الحفظ بنفسه مع انه كان في اعلى درجات الزهد فان قلت اذا كان الضبط شرطا في
النقل فكيف صح نقل القرآن ممن لا يفهم معناه قلت نقل القرآن لم يثبت في الاصل الا بائمة الهدى
خير الورى هم نقلوه بعد الضبط التام ونظم القرآن معجز يتعلق به احكام مثل جواز الصلوة و
غيره فاعتبر في نقله نظمه ومعناه بنى عليه فاما السنة فان المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها او
يقال القرآن مأمون عن التحريف لانه تعالى وعد حفظه عن طريق المبطلين بقوله انا نحن
نزلنا الذكر وانا له لحافظون فجاز النقل فيه ممن كان ضابطا له ظاهرا وان كان لا يعرف
معناه والعدالة وهي الاستقامة في السيرة والدين وضدها الفسق والمعتبر هنا كمالها اي كمال
العدل وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او
اصر على صغيرة سقطت عدالته قيدها بالاصرار لانه لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا تبطل عدالته
لان التحرز عن جميع الصغاير متعذر عادة واشتراط التحرز عن جميعها يسد باب الرواية روى
ابن عمر عن ابيه عن النبي عم انه قال الكباير تسع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة
والفرار عن الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم في
البيت الحرام وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربوا وعن علي رض عنه اضاف الى ذلك السرقة و
شرب الخمر دون القاصر وهو ما يثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانهما يحملانه
على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها ظاهرا وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر
يعارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل مثل العقل وانه داع الى العمل بخلاف العقل
والشرع فكان عدلا من وجه دون وجه فرد والصدق في خبره من غير رجحان فشرطنا
كمال العدالة والاسلام انما شرط لان الباب الدين والكافر يسعى في هدمه ولا يقبل قوله
والاسلام نوعان اسلام يثبت بنشوء بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام على والديه من غير
ان يوجد منه الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية والثاني ثابت بالبيان وهذا النوع
مشروط وهو التصديق اختلف في ان المعتبر في الايمان هو التصديق المنطقي الذي هو

الاذعان او غيره فذهب صاحب التنقيح الى الثاني وقال هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا لان
الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة عند رؤية المعجزة مع انه لا يكون مؤمنا حتى ينسبه الى
الصدق فيما اخبر به وقد قال تعالى في حق بعض الكفرة يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فنقول حصول
الاذعان لبعض الكفار ممنوع ولو سلم يكون كفره باعتبار جحوده باللسان وغير ذلك من امارات
الانكار فانا اذا قطعنا النظر عن فعل الانسان لانه لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الى قبول حكمه
والاذعان فان قلت فيكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر
بالايمان قلت باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف الفكر في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب
المقدمات كما يصح الامر بالعلم والتيقن والاقرار بالله كما هو واقع باسمائه المراد من الاسم ما يدل
على الذات مع الصفة كالرحمن والرحيم وصفاته من العلم والقدرة وساير صفات الكمال و
قبول احكامه اي الاعتقاد بها وشرايعه وهي اعم من الاحكام فيكون يعمها بعد التخصيص والشرط
فيه البيان اجمالا كما ذكرنا يعني الذي هو شرط في قبول روايته هو ان يقر بهذه الاشياء
ويثبتها على وجه الاجمال بان يقر بان الله واحد عالم قادر حي وفيه رد لما قال بعض المشايخ
من ان توصيفنا له باسمائه على الاجمال لا يكفي ما لم يكن عالما بحقيقته ما يذكر لان حفظ اللغة
غير معرفة المعنى بل لا بد من الوصف على التفصيل وهو ان يبين حقيقة العلم والقدرة و
قال في الجامع الكبير اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها
وقد كنا حكمنا بصحة النكاح بظاهر اسلامها ثم حكم بفساد النكاح حيث لم يحسن بان
تصف وجعل ذلك ردة منها وقلنا هذا الاشتراط يؤدي الى الحرج لان اكثر الخلايق لا يقدر
على توصيفها على التفصيل وقد اكتفى النبي عم بذكر المجمل حيث جاء اعرابي الى النبي فقال
اني رايت الهلال فقال اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال
اذن في الناس ان يصوموا غدا وبقي الايمان على الاجمال حين سال جبرئيل عم قال
منصور القاءاني شارح المغني قلت فيه نظر لاتفاق المتكلمين على ان اثبات الصفات

مما لا يتعلق به ايمان وكفر وقوله وباسمائه بيانا في ذلك الانتاج وحديث الاعرابي ولهذا
اي لاجل ان الشروط المذكورة شرط في الراوي لا يقبل خبر الكافر والفاسق لعدم العدالة
والصبي والمعتوه لعدم كمال العقل والذي اشتدت غفلته لعدم الضبط وان وافق القياس
وقبل خبر الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد لوجود الشرائط الاربعة ولكن لم تقبل
شهادتهم لان الشهادة توقفت على معان اخر اما الاعمى فلان الشرط في الشهادة الاشارة
والتمييز الى المشهود به وذا لا يحصل بالعمى واما العبد والمرأة فلان الشرط في الشهادة الولاية
الكاملة وبالرق ينعدم الولاية وبالانوثة تنتقص واما المحدود في قذف فلان رد شهادته
من تمام حده ثبت ذلك بالنص وفي ظاهر المذهب المحدود في قذف مقبول الشهادة بعد
التوبة وكذا التائب من الفسق والكذب يقبل روايته الا التائب عن الكذب متعمدا في حديث
رسول الله صلعم فانه لا يقبل روايته ابدا كذا ذكر في كتاب معرفة الحديث والثاني اي القسم
الثاني من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر
فالمرسل من الاخبار وهو ان يترك الواسطة التي بينه وبين الرسول ويقول قال رسول
الله كذا وهو اي المرسل اربعة اقسام الاول انه ان كان من الصحابي يعني لو كان المرسل صحابيا
فمقبول بالاجماع لاجماعهم على عدالتهم فان قلت الصحابة ظاهرهم السماع من النبي
عليه السلام فمن اين يعلم انه مرسل قلت باخبارهم انهم لم يسمعوا من النبي وبينهم وبينه
رجل ومن القرن الثاني والثالث هذا هو القسم الثاني من الاقسام الاربعة يعني ما
ارسله القرن الثاني والثالث كذلك يعني حجة عندنا ومالك وقال الشافعي لا يقبل
الا اذا تايد باية او سنة مشهورة او بموافقة قياس صحيح او قول صحابي او تلقته الامة او
اشترك في ارساله عدلان بشرط ان يكون شيخاهما مختلفين او ثبت اتصاله بوجه اخر
صحيحا فان الجهل بذات الراوي يستلزم الجهل بصفته والجهل بالصفة وحدها مانع فكيف
لا يكون الجهل بالذات والصفات مانعا ولنا الاجماع وهو ان الصحابة اتفقت على

قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة مع انهم
لم يسمعوا كل حديث من النبي عم قال الغزالي ما سمع ابن عباس الا اربعة احاديث ولم يرو عن
احد انكاره وتحصل انهم رووا بواسطة اولا فان قلت لا خلاف في مراسيل الصحابة وليس كلامنا
الا فيما بعد الصحابة الى الآن فيها قلت لا فرق بين ارسال الصحابة والتابعي لان عدالتهم ثبتت
بشهادة النبي عم فان قلت لا نم الاجماع فان المسئلة اجتهادية لان المخالف الذي لم يقبل المراسيل
لا ياثم ولا اجماع في المسائل الاجتهادية قلت الاجماع قطعي في المسائل الاجتهادية وهذا اجماع
ظني واما الدليل المعقول وهو ان كلامنا في ارسال من لو اسند الى غيره قبل اسناده فلا يظن
به الكذب عليه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله صلعم اولى والراوي اذا عرفت عدالته سقط
عن السامع النظر في عدالة من اخبر عنه وانما عليه التقليد لان العدل ما لم يستبن له الاسناد
لا يرسل قال الحسن متى قلت قال رسول الله صلعم سمعته من سبعين او اكثر والجهل بعين الراوي
لا يكون جهلا بصفته مطلقا فان ارسال العدل من الائمة دليل تعديله وارسال من دون هؤلاء
يعني ارسال العدل في كل عصر غير القرن الثاني والثالث كذلك عند الكرخي يعني حجة لان
علة القبول في القرون الثلثة هي العدالة والضبط فمهما وجدنا قبلنا خلافا لابن ابان لان
الزمان زمان الفسق وفشو الكذب فلا بد من البيان والذي ارسل من وجه واسند من وجه
مقبول عند العامة يعني عند الاكثر هذا هو القسم الرابع لان المرسل ساكت عن حال الراوي
والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق مثل حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن
يونس مسندا وشعبة مرسلا وقال بعض لا يقبل لان سكوت الراوي عن ذكر المروي عنه بمنزلة الجرح
فيه واسناد الآخر بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح واما الباطن
فان كان الانقطاع لنقصان في الناقل لفوات بعض شرايطه من العدالة والاسلام والضبط
والعقل فهو على ما ذكرنا يعني لا يقبل خبره وان كان بالعرض على الاصول بان خالف الكتاب
كقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فانه مخالف لعموم قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن

او السنة المعروفة اى المشهورة مثل ما روى ابن عباس ان رسول الله صلعم قضى بشاهد ويمين فانه مخالف
للحديث المشهور وهو قوله عم البينة على المدعى واليمين على من انكر او الحادثة اى خالف الحادثة بان ورد
فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى كما روى ابو هريرة ان رسول الله صلعم كان يجهر ببسم الله الرحمن
الرحيم فى الصلوة فانه لما اشتهر مع اشتهار الحادثة لم يعمل به لان شهرة الحادثة تقتضى شهرة ما به
يثبت حكم الحادثة فاذا لم يشتهر النقل عنهم والاحتجاج به دل على انه منقطع او اعرض عنه الائمة
من الصدور الاول اى الصحابة ترك المحاجة مثاله ما روى ان النبى عم قال ابتغوا فى مال اليتامى خيرا
كيلا تاكلها الصدقة فان الصحابة اختلفوا فى وجوب الزكوة فى مال الصبى واعرضوا عن الاحتجاج
بهذا الحديث فدل على انه غير ثابت او ماول بان المراد بالصدقة النفقة كما قال عم نفقة المرء
على نفسه صدقة كان مردودا منقطعا ايضا اى كالذى كان الانقطاع لنقصان فى الناقل والنا
اى القسم الثالث من الاقسام المختصة بالسنن فى بيان محل الخبر الذى جعل الخبر حجة الموصوف
محل فان كان المحل من حقوق الله تعالى وهى ما يخلص حق الله تعالى من شرايعه وهو نوعان الاول ما ليس بعقوبة
كالصلوة وغيرها يكون خبر الواحد فيه حجة بلا شرط عدد لان الصحابة عملوا باخبار الاحاد
وعملوا بخبر عايشة رض فى التقاء الختانين وشرط بعضهم العدد استدلالا بان النبى عم لم يقبل
خبر ذى اليدين حتى شهد له غيره قلنا عدم اعتباره لقيام التهمة لان الحادثة كانت فى
محل عظيم ولم يصدر من غيره كلام خلافا للكرخى فى العقوبات يعنى ما هو عقوبة لا يجوز
اثباته بخبر الواحد عنده هذا هو القسم الثانى من حقوق الله تعالى قال ابو يوسف فى الامالى
هو مختار الجصاص يجوز لان جانب الصدق مرجح فى رواية العدل فيثبت به الحدود ولا
يلتفت الى احتمال الكذب فيه كما يثبت الحدود بالبينات ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيها
وجه قول الكرخى ان خبر الواحد فى اتصاله بالرسول عم شبهة والحدود تندرئ بالشبهات
واما اثباتها بالبينات فجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة
منكم وان كان المحل من حقوق العباد هذا هو القسم الثالث من اقسام محل الخبر مما فيه الزام

محض كالبيوع والاشربة والاملاك المرسلة تشترط ساير شروط الاخبار من العقل والبلوغ
والاسلام اذا كان المشهود عليه مسلما وكونه غير محدود فى قذف ولا يجب بشهادته مغنما
ولا يدفع بها مغرما وغيرها مع العدد فى موضع يطلع عليه الرجال بخلاف موضع لا يطلع عليه
الرجال فان العدد والذكورة ليس بشرط فيه كالبكارة وعيوب النساء ولفظ الاشهاد و
الولاية اى الحرية وان كان المحل لا الزام فيه اصلا هذا هو القسم الرابع وهو من حقوق العباد
كالوكالات والمضاربات والرسالات فى الهدايا والشركات يثبت باخبار الاحاد بشرط
التميز دون العدالة يعنى بشرط ان يكون المخبر مميزا بالغا او صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما
حتى اذا اخبر صبى او كافر ان فلانا وكله ووقع فى قلبه صدقه يجوز ان يشتغل بالتصرف بناء
على خبره لعموم الضرورة لان الانسان لا يجد العدل الحق البالغ فى كل زمان او مكان ليبعثه الى
وكيله ولو شرط فيه ساير الشرايط لتعطلت المصالح ولان الخبر غير ملزم لان الوكيل مختار فى
قبول الوكالة ولا الزام عليه فى ذلك فاذا لم يوجد الالزام فى هذا الخبر لم يشترط بشرط الالزام
من العدد والعدالة ولان النبى عم كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر وان كان فيه الزام
من وجه دون وجه هذا هو القسم الخامس وهو من حقوق العباد كعزل الوكيل وحجر الماذون
فيه الزام من وجه لان الوكيل اذا انعزل يمتنع الشئ عليه ويلزم العهدة واذا حجر
العبد يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد ومن وجه لا الزام فيه لانه يشبه ساير المعاملات
لان كلا من الموكل والمولى يتصرف فى حقه بالعزل والحجر كما هو متصرف فى حقه بالتوكيل و
الاذن يشترط فيه احد شطريها اى شطرى الشهادة من العدد والعدالة عند ابى حنيفة
ثم شبه الالزام يوجب اشتراط العدد والعدالة وشبه المعاملة يوجب سقوطهما فشرطنا احدهما
واسقطنا الآخر توفيرا للشبهين حظهما وعندهما لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل بخبر
كل مميز لان هذا القسم من باب المعاملات ما خلا الاخبار بالشرايع فوجب ان لا يتوقف على
شرايط الشهادة لان للناس فى باب المعاملات ضرورة توكيلا او عزلا فلو شرطت العدالة

لضاق الامر على الناس واما الاخبار بالشرايع وانه لم يكن من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة
قد تحققت في حقه هذا اذا كان المخبر فضوليا واما اذا كان وكيلا او رسولا من الموكل والمولى بان قال
وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل والحجر او ارسلتك الى فلان لتبلغ عني هذا الخبر لم يشترط العدالة
اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل والرابع اي القسم الرابع من الاقسام
المختصة بالسنن في بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه اي بصدق المخبر
كخبر الرسل عليهم السلام لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه وجوب الاعتقاد
به كقوله وما آتيكم الرسول فخذوه وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام
آيات الحدوث فيه وقسم يحتملها على السواء كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق باعتبار
دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف فيه لاستواء الجانبين فيه وقد قال تع
ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا وقسم يرجح احد احتماليه على الآخر كخبر العادل المستجمع
لشرايط الرواية والمقصود ههنا هذا النوع ولهذا النوع اطراف ثلثة طرف السماع وذلك اما
ان يكون عزيمة اي اصلا وهو على اربعة اقسام قسمان منها في نهاية العزيمة وهو ما يكون من حيث
السماع بان يقرأ على المحدث من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم يقول له هو كما قرأت
عليك فهو يقول نعم او يقرأ المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمعه قال فخر الاسلام
قال ابو حنيفة الوجهان سواء بل الاول احوط لان السامع اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية
في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره او يكتب المحدث كتابا على رسم الكتب
وهو ان يكون مختوما بخاتم معروف معنونا يعني يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان
بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء وذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى آخره الى ان قال
عن النبي عم ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني
بهذا الاسناد فهذا اي الكتاب من الغايب كالخطاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه اي
الرسالة الى الغايب كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عني

فلانا انه قد حدثني فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغ رسالتي فاروِ عني بهذا الاسناد فيكونان
حجتين اذا ثبتا بالحجة اي بالبينة انه رسول فلان او كتاب فلان على ما عرف في كتاب القاضي هذا
اشارة الى التسميتين الاخريين وهما من باب العزيمة ايضا ولكن على سبيل الطلاقة فصارا بمنزلة
الرخصة وهما الكتاب والرسالة او يكون رخصة هذا هو القسم الثاني من قسمي طرف السماع وهو
الذي لا اسماع فيه كالاجازة وهي ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب
الذي حدثني به فلان او جميع مسموعاتي ان كان عندك ويبين اسناده والمناولة وهي ان يعطي
الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك
ان تروي عني هذا والمناولة تاكيد للاجازة لانه بمجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبر
والاجازة بدون المناولة معتبرة ويجوز الاجازة لمعدوم كقوله اجزت لفلان ولمن يولد له
ما تناسلوا والمجاز له ان كان عالما به اي بما في الكتاب الذي اجاز بروايته يصح الاجازة والا
اي وان لم يكن المجاز له عالما بما في الكتاب فلا اي لا يصح الاجازة بالاتفاق ولو اجاز المجاز له بان
يقول اجزت لك مجازا في الصحيح انه جائز والاحوط انه يقول المجاز له اخبرني او اجاز لي ولا
يقول حدثني لان ذلك مختص بالاسماع ولم يوجد وطرف الحفظ اي الطرف الثاني من الاطراف
الثلثة المتعلقة بالخبر طرف الحفظ وهو نوعان والعزيمة فيه حفظ المسموع من وقت السماع
الى وقت الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر ما كان مسموعا صار كانه
حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء لان التذكر بمنزلة الحفظ فيكون حجة سواء كان خطه او خط
غيره والا اي وان لم يتذكر شيئا فلا اي لا يحل له الرواية لان الخط وضع للتذكر للقلب كالمرآة
للعين فلا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي وجهه فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به علما لان الخط
يشبه الخط وعندهما والشافعي يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة كانوا يعملون على كتب
النبي عم من غير ان راويا روى ذلك الكتاب وعند ابي يوسف يجوز الاعتماد على الخط ان كان
في يده او في يد امينه ولا يجوز ان كان في يد غيره لانه لا يؤمن من التلبيس وعند محمد يجوز العمل

بالخط وان لم يكن في يده لان التعيين غير متعارف وما ذهب محمد رخصة تيسيرا للناس وطرق
الاداء منها هو الطريق الثالث والعزيمة فيه ان تؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة
ان ينقل بمعناه يعني يؤدي بلفظ آخر يؤدي معنى الحديث قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث
بمعناه لانه عم مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة وفي النقل بالمعنى لا يؤمن من الزيادة و النقصان
وحجة العامة ما روي ان الصحابة قالوا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته
كما سمعنا قال اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا باس وروي ان ابن مسعود
وانسا وغيرهما كانوا يقولون بالرواية قال عم كذا او قريبا منه او نحو منه ولم ينكر عليهم منكر
فكان اجماعا على الجواز فان كان الحديث محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر اي معرفة
في وجوه اللغة لانه لما يشتبه معناه لا يمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى
وان كان ظاهرا معلوما يحتمل غيره اي غير معناه بان كان عاما محتملا للخصوص او حقيقة يحتمل المجاز
فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على ما هو المراد فيقع الامن عن الخلل بمعناه و
ما كان من جوامع الكلم بان كان لفظه وجيزا وتحته معان كثيرة او المشكل او المشترك او المجمل لا يجوز
نقله بالمعنى للكل اي للمجتهد وغيره اما جوامع الكلم فلما روي انه عم قال خصصت بجوامع الكلم فلا
يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به واما المشكل والمشترك فلان المراد منهما لا يعرف الا بتأويل و
تأويل الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس واما المجمل فلانه لا توقف على معناه والمروي عنه هذا
اشارة الى الطعن الذي يلحق الحديث وبيان ما يوجب منه سقوط العمل بالحديث وما لا يوجبه والطعن
الذي يلحقه اما ان يكون من قبل الراوي او من قبل غيره والذي يكون من قبل الراوي اذا انكر الرواية
انكارا جاحدا بان قال كذبت علي او ما رويت لك او انكارا موقوفا بان قال لا اذكر اني رويت
لك هذا الحديث او لا اعرفه ففي الوجه الاول يسقط العمل بالاتفاق لان كل واحد منهما مكذب للآخر
فلا بد من كذب واحد غير معين ولكن لا يسقط بذلك عدالتهما للتيقن في عدالتهما ووقوع الشك
في زوالها واما في الوجه الثاني فذهب الكرخي واحمد بن حنبل الى انه يسقط العمل به لانه لا يكون

حجة باتصاله بالرسول عم وبانكار الراوي انقطع الاتصال وذهب الشافعي ومالك الى انه لا يسقط
العمل وعمل بخلافه بعد الرواية كما روت عائشة ان النبي عم قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها
فنكاحها باطل ثم ان عائشة رضه زوجت بنت اخيها بلا اذن وليها فما هو خلاف بيقين اي
لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر بوجه يسقط العمل به لان خلافه ان كان حقا بان خالفه للوقوف على
نسخه او انه ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به وان كان خلافه بان خالف لقلة
المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة او نسيان فقد سقطت عدالته لانه لم يبق عدلا فان كان
العمل بخلافه قبل الرواية او لم يعرف تاريخه اي تاريخ انه عمل قبل الرواية او بعدها لم يكن جرحا
لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث
حجة في الاصل ووقع الشك في سقوطه فيحمل على انه كان قبل الرواية وتعيين الراوي بعض محتملاته
بان كان اللفظ عاما فيحمله على معنى خاص او مشتركا فيحمل على احد معنييه لا يمنع العمل به اي بظاهر
الحديث لانه ليس بخلاف بيقين مثل حديث ابن عمر ان النبي عم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا
وهو محتمل للتفرق بالابدان والتفرق بالاقوال فحمله ابن عمر على التفرق بالابدان ولم يعمل بتأويله
بمعنى مشتركا فعملنا بما روي عن النبي عم انه قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا عن بيعهما وف
الامتناع عن العمل به اي امتناع الراوي عن العمل بالحديث مثل العمل بخلافه اي عمل الراوي بخلاف
ما رواه فيخرج الحديث عن الحجية لان ترك العمل بالحديث حرام مثاله حديث ابن عمر انه عم كان
يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر
عشر سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فترك العمل به دليل على انتساخه وعمل
الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم مثل حديث عبادة
بن الصامت رضه قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام تمسك به الشافعي وجعل النفي الى مدة
موضع السفر من تمام الحد فلم يعمل عمر وابنه لان عمر رضه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف
ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما ترك فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة وعلمنا ان الحديث

لا يخفى عليهم لان اقامة الحجة مفوض الى الائمة ومبنى على الشهرة ومثال الذي من جنس ما احتمل
الخفاء حديث القهقهة في الصلوة رواه زيد بن خالد الجهني ورد بان ابا موسى الاشعري
لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحا لانه من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى
والطعن المبهم مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح ونحوهما من ائمة الحديث لا الجرح الراوي
لان الجارح ربما يعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا بان رآه ارتكب صغيرة من غير اصرار فلا
يترك به العدالة الثابتة قال بعض العلماء الطعن المبهم يكون جرحا لان التعديل المطلق
مقبول فكذا الجرح المطلق ولكنا اسباب التعديل غير منضبطة فلا معنى للتكليف لذكرها والجرح
ليس كذلك الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه قيد به لانه لو كان مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن
بانه حديث مرسل ويشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب قيد
به لان الطاعن لو كان معروفا بالعداوة والتعصب لا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب حمله حتى
لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح اهل الحديث
كتمان انقطاع في الحديث مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان او قال
اخبرني فلان ولم يقل عن فلان عن فلان الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقة
الارسال ليس بجرح فشبهته اولى والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية حتى لا يعرف صيانة
له عن الطعن الباطل وفي نوع الكنية يشركه غيره او يذكره بصفة ليست بمشهورة وذلك مثل
ان يقول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية الحسن البصري والكلبي وقد يروى
عنهما جميعا هذا الذي سماه الشيخ تلبيسا نوع التدليس عند اهل الحديث ويسمى ذلك عندهم
تدليس الشيوخ والنوع الآخر تدليس الاسناد وركض الدابة وهو حثها على العدو ونحوه
لا يصلح جرحا لان ذلك من اسباب الجهاد والمزاح لانه امر ورد به الشرع لان النبي عم كان يمازح
ولا يمازح الا حقا وحداثة السن وهي الصغر عند التحمل لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون
في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل في الصغر والعدالة عند الاداء بعد البلوغ و

وعدم الاعتياد بالرواية وهذا لا يوجب جرحا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم
يكن اعتاد بالرواية اكثر من الذي اعتاد كابي بكر فانه لم يكن معتادا بالرواية واستكثار مسائل
الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه وهذا لا يصلح
جرحا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصلح جرحا فصل قد يقع التعارض بين الحجج
فيما يبتنى بيانا فيه لان التعارض بينهما حقيقة غير واقع لان ذلك ينبئ عن العجز تعالى الله عن
ذلك لجهلنا بالناسخ والمنسوخ اذ لا بد ان يكون الناسخ متأخرا فاذا لم يعرف التاريخ بين المتقدم
والمتأخر يقع التعارض بينهما ظاهرا فلا بد من بيانه اي بيان التعارض فركن المعارضة المراد بالركن
ما يقوم به المعارضة وهو مجموع اجزائها تقابل الحجتين على السواء لان التقابل لا يقع بين القوي
والضعيف لا مزية لاحدهما تأكيد لقوله على السواء ويمكن ان يكون تأسيسا اذ المراد عدم المزية في القوة
كالخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع الذي يرويه عدل غير فقيه فانهما متساويان بالذات لكن
يرجح احدهما بقوة وضعف في حكمين متضادين لان التقابل بين الحجتين لا يتصور الا بتقابل
حكميهما وشرطها اي شرط المعارضة اتحاد المحل لانه لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل
في الزوجة والحرمة في امها والوقت لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين كحرمة الخمر بعد حلها مع
تضاد الحكم من جهة النفي والاثبات فان قلت ان كان المراد به ما ذكر في الركن فهو تكرار فاسد
وان اراد غير ذلك فلم يبينه قلت اراد به ذلك لكنه لم يذكر هناك ركنا بل ركن المعارضة هو
تقابل الحجتين على السواء وتضاد الحكمين شرطها وانما ذكره هناك بطريق التبع لان الحجة لا تتقوى
تكون في شيء فذكره هناك بالالتزام وههنا بالمطابقة ولا بد من اشتراط اتحاد النسبة ايضا لجواز اجتماع
الضدين في محل واحد في وقت بالنسبة الى شخصين كالحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة
فيها بالنسبة الى غيره قال شمس الائمة ومن الشرط ان يكون كل واحد موجبا على وجه يجوز ان يكون
ناسخا للآخر اذا عرف التاريخ فيجري التعارض بين الآيتين والسنتين دون القياسين وحكمها
اي حكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة ان وجدت لانهما تساقطتا لامتناع العمل باحدهما

لعدم الاولوية فيصار الى ما بعدهما من الحجة وهي السنة فان قلت هذا منقوض بجواز
المصير عند تعارض الآيتين الى آية اخرى قلت كلام المصنف على عدم جواز الترجيح
بكثرة الادلة فلا يتوجه عليه الاعتراض مثاله قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا
قرئ القرآن فاستمعوا فالاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني ينفي وجوبها اذ كلاهما
وردا في الصلوة عند عامة اهل التفسير فيصار الى الحديث وهو قوله عم من كان له امام فقراءة
الامام له قراءة وبين السنتين المصير الى قول الصحابة عند من يوجب تقليد الصحابي او القياس
يعني ان لم يوجد قول الصحابي فالمصير الى القياس ولا نعلم صريحا من كلام فخر الاسلام وشمس الائمة ان
ايهما يصار اليه اولا بعد السنة اقوال الصحابة او القياس لانهما عطفهما باو وهو لاحد المذكورين
وكلام صاحب التقويم يصرح بان المصير الى اقوال الصحابي مقدم على القياس مثاله ما روي
ان النبي عم صلى صلوة الكسوف ركعتين بركوعين وسجودين وروت عائشة رضي الله عنها انه
صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فتعارضا فيصار الى القياس وهو الاعتبار
بساير الصلوات وفي الشرح الاكمل اذا تعارضا السنتان فعند ابي سعيد البردعي يصار الى
اقوال الصحابة مطلقا اي فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك وعند الشافعي الى القياس مطلقا وعند
الكرخي انما يقدم قول الصحابي اذا ورد فيما لا يدرك بالقياس واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول
الصحابي وعند العجز عن المصير الى دليل آخر بان لم يوجد او وجد لم يصلح سبيلا بان كان
التعارض بين القياسين او اقوال الصحابة ايضا تجب تقرير الاصول اي العمل بالاصل كما في سور
الحمار لما تعارضت الدلائل فيه اما تعارض الدلائل فكما روي جابر انه عم سئل انتوضأ بما
افضلت الحمر قال نعم وروي انه عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا يدل على
نجاسة سؤره اما تعارض اقوال الصحابة فكما قال ابن عمر رض سؤر الحمار رجس وكان ابن عباس يقول
الحمار الذي يعلف بالقت والتبن فسؤره طاهر واما تعارض الاقيسة فيه فانه لما لم يكن الحاق
بالعرق بعلة الضرورة حتى يكون طاهرا لان الضرورة في العرق اكثر ولم يكن الحاقه باللبن
بجامع التولد من اللحم ليكون نجسا لوجود اصل الضرورة دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب
بجامع حرمة اللحم ليكون نجسا لوجود الضرورة في الحمار بكونه مربوطا في الدور والكلب ليس كذلك
ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة بجامع الطوف ليكون طاهرا لان الضرورة في الهرة اكثر لدخولها المضايق
التي لا يدخلها الحمار وجب تقرير الاصول وهو ابقاء ما كان على ما كان فقيل ان الماء لما عرف طاهرا في
الاصل فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولم يزل به الحدث للتعارض اي لا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة
او النجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا تزول بالشك فوجب ضم التيمم اليه فان قلت لما وجب تقرير الاصول
وقد عرف الماء طهورا او طاهرا لزم ان يبقى كذلك قلت لو بقيت فيه صفة الطهورية ازال الحدث
والنجاسة به ولا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدار الآخر فوجب وقوع
الشك في طهوريته ليكون عملا بالاصلين وسمي سؤر الحمار مشكلا لهذا اي لتعارض الدليلين فان قلت
لا نم التعارض لان المحرم مرجح في لحمه فكذا في سؤره ولا تعارض مع امكان الترجيح فلا يثبت الشك
قلت ترجيح المحرم في حرمة اللحم كان للاحتياط والاحتياط في السؤر في جعله مشكوكا ليجب
استعماله وضم التيمم اليه فلو رجحنا النجاسة لوجب التيمم لا غير ولزم ترك العمل بالاحتياط لاحتمال كون
السؤر مطهرا دون التراب لانه يعني به الجهل يعني لا يعني بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان الشك
ليس من احكام الشرع بل حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم التيمم واما اذا وقع
التعارض بين القياسين فلا يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال يعني لم يسقط القياسان اذ ليس
بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل بل يعمل
المجتهد بايهما شاء لان احد القياسين حق عند الله يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب
المجتهد او اخطا بشهادة قلبه فان قلت لما كان كل واحد من القياسين حجة وجب ان يختار
ايهما شاء من غير شرط التحري في احدهما يعمل به التكفير قلت كل واحد حجة في حق العمل لكن كلاهما
ليس بحجة في اصابة الحق لان الحق عند الله واحد والقياس يدل عليه ولقلب المؤمن من نور يدرك
به ما هو باطل بلا دليل عليه قال عم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وعند الشافعي يعمل

بانهما ولهذا صار له فى مسئلة قولان او اقوال واما الروايتان اللتان روينا عن ائمتنا
فى مسئلة واحدة فانما كانتا فى وقتين فاحدهما صحيح والاخرى فاسخ ولكن لم نعرف الآخر
منهما والتعارض يتخلص عن المعارضة على خمسة اوجه بالاستقراء اما ان يكون من قبل الحجة بان
لا يعتدلا اى لا يستويا لقوله عم البينة على المدعى واليمين على من انكر لا يعارضه حديث قضاء
النبى عم بشاهد ويمين لانتفاء المساواة لان الاول مشهور والثانى خبر الواحد او من قبل
الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى فيكون الثابت باحدهما غير الثابت بالآخر
ومن شرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما فلا تعارض كآيتى اليمين فى سورة
البقرة والمائدة الآية التى فى سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما
كسبت قلوبكم فانها توجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة بالقلب اى مقصودة فتتحقق المؤاخذة فى
الغموس والآية التى فى سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
تقتضى ان لا يتحقق المؤاخذة فى الغموس لان الايمان على نوعين منعقدة فيها مؤاخذة ولغو لا
مؤاخذة فيها والغموس ليست بمنعقدة فكانت لغوا واللغو اسم للكلام لا فائدة فيه وليس فى الغموس
فائدة اليمين المشروعة لانها شرعت لتحقيق البر ولا يتصور ذلك فى الغموس فكانت لغوا فيتحقق
المعارضة بين الآيتين فى حق الغموس فيتخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة فى
آية البقرة مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل فيكون المراد بها المؤاخذة فى الآخرة والمؤاخذة
المنفية فى المائدة هى المؤاخذة بالكفارة فى الدنيا او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حال و
الآخر على حالة كما فى قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد القراءة بالتخفيف يقتضى حل القربان
بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او اقلها والقراءة بالتشديد يقتضى ان
لا يحل القربان قبل الاغتسال فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين بان يحمل
القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة لان الانقطاع بيقين والقراءة بالتشديد على
اقل المدة لان الانقطاع لا يثبت فيه بيقين ولا بد من مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال

او ما يقوم مقامه من مضى وقت صلوة فان قلت قوله تعالى فاذا تطهرن فى القراءتين يأبى
هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال فى جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم ينبغى ان يقرأ فى قراءة
التخفيف فاذا طهرن قلت ظاهره انا خير حق الزوج الى الاغتسال فى الانقطاع على العشرة
لا يجوز لما فيه من الفساد فحمل قوله يطهرن فى قراءة التخفيف على يطهرن لان تفعل يجيء بمعنى فعل
من غير ان يدل على منع كتبين بمعنى بان او من قبل اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانها نزلت بعد التى فى سورة البقرة وهو قوله تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فعنده وقع التعارض
بينهما فى حق الحامل المتوفى عنها زوجها فقال على رض تعتد بابعد الاجلين اى باطول العدتين
لان كل آية توجب عدة على حدة فيجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود تعتد بوضع الحمل وقال
من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى وفيها قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
نزلت بعد التى فى سورة البقرة محتجا بها على على رض ولم ينكر عليه فثبت انه كان معروفا بينهم
ان المتأخر ناسخ فيكون عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع الحمل ولا معنى للجمع او
دلالة اى الخامس من الامور التى يتخلص بها عن المعارضة اختلاف زمانى الحجتين دلالة صريحا
كالحاظر والمبيح اذا اجتمعا نحو ما روى ان النبى عم نهى عن اكل الضب وروى انه رخص فيه فانا
نعلم انهما قد وجدا فى زمانين فالحاظر جعل آخرا ناسخا للمبيح تقليلا للنسخ لان الاصل فى
الاشياء الاباحة فلو جعلنا المبيح متأخرا يلزم تكرار النسخ لان الحاظر يكون ناسخا للاباحة
الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للحظر فيلزم التكرار ولو جعلنا الحاظر متأخرا لا يلزم الا نسخ واحد
فجعل الحاظر آخرا اولى وفيه بحث اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعها نسخا
اذ النسخ عبارة عن انتهاء حكم شرعى الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر الاصلى فيعتبر من تغير فيكرر
النسخ بهذا المعنى لا المعنى الحقيقى للنسخ وههنا ثلثة مذاهب الاول الاصل فى الاشياء الاباحة
لقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا والثانى ان الاصل فيها الحظر لانها مملوكة لله تعالى وان التصرف فى

ملك الغير لا يجوز الا باذنه والثالث التوقف لان العقل لا حظ له في معرفة الاحكام فيتوقف فيه الى
ان يرد الشرع بالاباحة او الحرمة وفخر الاسلام اختار القول الاول الا على معنى ان الاشياء مخلوقة
مباحة ثم بعث الانبياء بالحظر لان البشر لم يتركوا سدى بلا شرع في زمان ما الا في زمن فترة وان منع
الاخلاء فيها نذير وكنا قلنا انها مباحة بناء على زمان الفترة الذي بين عيسى ومحمد عليهما السلام فان
الاباحة كانت ظاهرة في ذلك الزمان لوقوع التحريفات في الانجيل والتورية ولم يبق الاعتماد على شيء من
الشرايع وظهرت الاباحة على معنى عدم العقاب والمثبت هو الذي يثبت امرا عارضا اولى من النافي
الذي ينفي العارض ويبقى الامر الاول عند الكرخي ولد سنة ستين ومائتين ومات سنة اربعين
وثلثمائة لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل يرجح قول الجارح لانه
يخبر عن حقيقة وعند عيسى بن ابان كان من اصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي تفقه على محمد بن الحسن
وكان موته سنة احدى وعشرين ومائتين يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت
من العدالة موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح بوجه آخر والاصل اي في ترجيح المثبت
او النافي انه لما اختلف عمل ائمتنا في تعارض المثبت والنافي ففي بعض الصور عملوا بالمثبت و
في بعضها بالنافي احتيج الى ضابط يتفرع على ذلك اختلافهم اشار اليه المصنف بقوله والاصل
فيه ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان مبنيا على دليل بان يكون له علامة ظاهرة
او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون مبنيا على دليل لم يكون مبنيا على الاستصحاب الذي
ليس بحجة او كان مما يشتبه حاله اي يحتمل ان يكون مستفادا عن دليل دال عليه ويحتمل ان يكون
مبنيا على الاستصحاب فالاول مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا صورة النفي فيتم التعارض
والثاني لا يعارض الاثبات لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفي الثالث وجب التفحص
عن حال المخبر ان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وان ثبت انه
اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات وهذا معنى قوله لكن لما عرف ان الراوي اعتمد دليل
المعرفة كان مثل الاثبات فالحاصل ان النفي على اربعة اقسام الاول ما يكون من جنس ما يعرف

بدليله والثاني ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص انه بنى الاخبار على دليل دال عليه والثالث ما يكون من جنس
ما يعرف بدليله والرابع ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص عن حال المخبر انه بنى الاخبار على ظاهر الحال فالقسم
الاول والثاني مثل الاثبات في القوة والى هذين القسمين اشار المصنف بقوله ان كان من جنس ما يعرف بدليله
الى آخره والقسم الثالث والرابع لا يكونان مثل الاثبات لم يكون الاثبات راجحا والى آخرهما اشار بقوله والا فلا يعني
ان لم يكن مما يعرف بدليله ولا مما يعرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات والنفي في
حديث بريرة المعتقة الاصل في ذكر مسائل اجتمع فيها المثبت والنافي وهي ثلث مسائل الاولى مسئلة خيار
وهي ما اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا
للشافعي وهو ما روي انها اعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو ان العبودية كانت ثابتة قبل
العتق فلم يعارض الاثبات وهو اي الاثبات ما روي انها اعتقت وزوجها حر اخذ ائمتنا بالمثبت وفي
حديث ميمونة يعني الثانية مسئلة النكاح المحرم فانه يجوز عندنا خلافا للشافعي وهو ما روي ابن عباس
ان النبي صلعم تزوجها وهو محرم وهذا اي النافي لانه يبقى على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج مما
يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روي يزيد بن الاصم انه اي النبي عم تزوجها وهو
حلال اي خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وجعل رواية ابن عباس اولى
من رواية يزيد بن الاصم لانه اي يزيد لا يعدل ابن عباس في الضبط والاتقان ائمتنا عملوا في هذه
المسئلة بالنافي لان النافي هنا مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فيتعارض الاثبات ولما تعارضا رجحوا
النافي بفقه الراوي وضبطه وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة
نوع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل هذه هي المسئلة الثالثة يعني اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء
والآخر بطهارته او اخبر مخبر بحل الطعام والآخر بحرمته فالمخبر بالطهارة والحل ناف لانه ينفي العارض
ويبقي الامر الاصلي والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفي هنا مما يحتمل ان يكون
مبنيا على دليل بان يأخذ الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغب عن ذلك الاناء فانه يكون عارفا
بطهارته بدليل موجب ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال فان عرف انه اخبر بناء على ظاهر الحال

لا يعارض قوله قول المثبت فيرجح المثبت لما عرف في الاصل المتقدم واذا علم انه اخبر بدليل
عارض قوله قول المثبت لكون كل واحد منهما مخبرا عن دليل فاذا تحقق التعارض بينهما يعمل
بما هو الاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان الاستصحاب وان لم يصلح ان يكون حجة
يصلح ان يكون مرجحا فيترجح النافي به كذا قرره صاحب الكشف وظاهر قول المص يدل على انه جعل
الطهارة والحل من جنس ما يعرف بدليله لانهما يحتمل وجعل الخبر النافي معارضا للخبر المثبت مطلقا
والظاهر هو الاول والترجيح لا يقع بفضل العدد اي بكثرة عدد الرواة والذكورة والحرية
اي بذكورة الراوي وحريته عند العامة وقيل يقع الترجيح بكثرة الراوي لان الجماعة اقوى في
الظن من قول الواحد وللعامة ان كثرة الرواة لا يكون دليل القوة ما لم يخرج عن خبر الاحاد
الا ترى ان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا هذا باخبار الآحاد ولم يروا اشتغالهم
بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح
بزيادة الضبط قال شمس الائمة السرخسي والذي يصح عندي ان هذا القول من الترجيح بكثرة الرواة
قول محمد فقد ذكر في السير الكبير ان اهل العلم ثلث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق
فكلما اتفق الفريقان على قول اخذت بذلك وتركت ما تفرد به فريق آخر والصحيح قول العامة
لان الحق يحتمل ان يكون مع القليل قوله تعالى ما يعلمهم الا قليل وقال الحماسي تعيرنا انا قليل عديدنا
فقلت لها ان الكرام قليل ولا يلزم علينا المتواتر والمشهور لانا لا نرجحها بزيادة العدد لكن
بدخولها في حد العيان ولهذا لا ترجيح بتواتر على آخر فان قلت قد ثبت الترجيح بما روي
ان النبي عم توقف في خبر ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر وعمر رض قلت الترجيح انما يكون بعد
معارضة حجتين وما ذكرت ليس كذلك بل هو توقف في قبول خبر الواحد لتجويز الغلط عليه والتردد
في صحته ببعض الاسباب واذا كان في احد الخبرين زيادة لم يكن في الآخر فان كان الراوي واحدا يؤخذ
بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روى ابن مسعود رض انه قال اذا اختلف
المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة

بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وقد يكون حذف الزيادة من بعض
الرواة لقلة ضبط واذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما لان الظاهر ان النبي عم قالهما في
وقتين فيجب العمل بهما بحسب الامكان كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين نظيره
ما روي انه عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وجاء في رواية اخرى عنه عم النهي عن بيع ما لم
يقبض فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض
كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض فصل ونختم الحجج اي الحجج التي مر ذكرها من الكتاب والسنة
والقياس بما يحتمل البيان اي الكشف عن المقصود وهو اي البيان على خمسة اوجه بالاستقراء اما
ان يكون بيان تقرير وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز مثل قوله تع ولا طائر يطير
بجناحيه فان الطير يحتمل ان يستعمل في غير حقيقته يقال للبريد طائر فيكون قوله يطير بجناحيه
تقريرا للموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز او الخصوص مثل قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون
فان اسم الجمع شامل لجميع الملائكة على احتمال الخصوص فيقوله كلهم قرر مع العموم او بيان تفسير
وهو بيان ما فيه خفاء كبيان المجمل كقوله تع اقيموا الصلوة فانه مجمل لحقه بيان بالسنة والمشترك
وانهما يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا
احتجوا بان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود الاصلي وذا يكون بالفهم والفهم انما
يحصل بالبيان ولو جوزنا تأخير البيان لادى الى تكليف المح احتج من جوزه مفصولا بان الخطاب
بالمجمل قبل البيان يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية في الحال مع انتظار البيان للعمل به وليس فيه
تكليف المح لان العمل لا يجب قبل البيان او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء سميتهما
بيانا مجازا لان الاستثناء في قوله لفلان علي الف الا مائة يبطل الكلام في حق المائة وكذلك الشرط
يبطل كون الكلام ايقاعا ويصيره يمينا الا ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق
كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة ولكنه بيان مجازا من حيث انه تبين ان عليه تسعمائة لا
الف او انه لحلف لا يطلق في التعليق وانما يصح موصولا فقط باجماع الفقهاء وعن ابن عباس انه يصح

موصولا لما روى انه عم قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله واجمع الفقهاء
بان النبي عم قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر الحديث عين التكفير لتخليص
الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لما قال فليستثن وليات بالذي هو خير منها والحديث الذي
رواه غير صحيح نقله كذا ذكره الغزالي واختلف في خصوص العموم اي تخصيص العام الذي لم يخص
منه شيء فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي يجوز ذلك قيدنا بقولنا لم يخص منه شيء لانه اذا خص منه
شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا بناء اي الاختلاف بناء على ان
العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تخصيص العام
تغييرا عن القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل كالاستثناء والتعليق وعنده ليس بتغيير لانه
موجب ظني قبل التخصيص بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا وبيان بقرة بني اسرائيل هذا
اشارة الى الجواب عمن استدل على جواز تخصيص العام متراخيا بنصوص منها قوله تعالى ان الله يأمركم
ان تذبحوا بقرة والله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة مطلقة ليظهر امر القتيل عندهم والمطلق عام
عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم معينة باوصاف كما نطق به التنزيل من قبيل تقييد المطلق
يعني ليس هذا من قبيل تخصيص العام لان النكرة في موضع الاثبات يخص فلا يحتمل التخصيص
فكان تقييد المطلق نسخا فلذلك صح متراخيا ومنها قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين
واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى واثنين تاكيد للزوجين
والاهل عطف على زوجين اي ادخل اهلك فقال الاهل عام يتناول جميع بنيه ثم لحقه الخصوص
متراخيا بقوله ليس من اهلك اجاب عنه بقوله والاهل لم يتناول الابن لان المراد به اهل دينه لانه
تعالى هنا يكون الاهل مشتركا لانه احتمل الاهل من حيث النسب والاهل من حيث الدين فبين الله
ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة وان الابن الكافر ليس من اهله وتاخير البيان في المشترك
جائز لانه خص بقوله انه ليس من اهلك ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم اي حطب هذا عام لحقه خصوص متراخ فانه لما نزل جاء عبد الله بن الزبعرى الى رسول الله

فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون في النار فانزل
الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية اجاب عنه بقوله وقوله انكم وما تعبدون من دون الله تعالى
لم يتناول عيسى لان ما يختص بما لا يعقل ولا يكون متناولا لهم لا انه خص بقوله ان الذين سبقت لهم منا
الحسنى واما سؤال ابن الزبعرى كان بناء على ظنه ان ما ظاهره فيمن يعقل ولهذا روي انه قال عم ما اجهلك
بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل كذا في شرح اصول ابن الحاجب والاستثناء يمنع الحكم
بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى اي يمنع الحكم في المستثنى نظرا الى الظاهر لعدم الدليل الموجب له مع صورة
التكلم بقدر المستثنى فيصير التكلم به عبارة عما وراء المستثنى فيكون الاستثناء مانعا للموجب والموجب
جميعا بقدر المستثنى فينعدم الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم به فيجعل الاستثناء
تكلما بالباقي بعده اي بعد المستثنى وعند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة يعني الموجب لا الموجب
كما في التعليق وعندنا يمنع كليهما كما في التعليق فصار تقدير قول الرجل لفلان علي الف الا مائة عندنا
لفلان علي تسعمائة وان لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وعنده الا مائة فانها ليست علي فان صدر
الكلام يوجبه والاستثناء ينفيه فتعارضا فتساقطا بقدر المستثنى وفي شرح المنار للمصنف
ان ثمرة الخلاف تظهر فيما اذا استثنى خلاف الجنس كما اذا قال لفلان علي الف درهم الا ثوبا فعندنا
لا يصح الاستثناء لانه لا يصلح بيانا وعنده يصح فينتقص من الالف قدر قيمة الثوب لان موجب
الاستثناء نفي الحكم في المستثنى بالدليل المعارض فالدليل المعارض يجب العمل به بحسب الامكان
والامكان ههنا في ان يجعل موجبه نفي مقدار قيمة الثوب لا نفي عين الثوب وفيه نظر لانه عمل
بالمعارضة عند الشافعي انما هو في المتصل وهذا من قبيل المنقطع ولو قدر متصلا بالادراج
لا يكون كالاستخراج فلا يظهر الثمرة في هذه المسئلة لاجماع اهل اللغة ان الاستثناء من النفي اثبات
ومن الاثبات نفي وهذا دليل على ان حكمه يعارض حكم المستثنى منه ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد
اي وضع للتوحيد ومعناه النفي والاثبات فلو كان كلاما بالباقي لكان نفيا للغير اي نفيا
لما سوى الله تعالى لانه هو الباقي بعد الاستثناء لا اثباتا له اي لا اثباتا للالوهية لله تعالى فيصح

من كونها كلمة التوحيد بالاجماع ان معنى قولنا لا اله الا الله انه لا اله بطريق المعارضة ولنا قوله
قلت فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون اى في الا ثبات
يثبت لا في الاخبار لانه لو ثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء لزم كونه نافيا لما اثبته اولا
فلزم الكذب في خبر الله تعالى سبحانه عن ذلك ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم
بالباقي بعد الثنيا اى المستثنى كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان
وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه اى بحقيقته وعبارته لانه هو المقصود
الذي سيق الكلام لاجله واثبات ونفي باشارته لانهما فهما من الصيغة من غير ان يكون سوق
الكلام لاجلهما لانهما غير مذكورين في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه خلاف حكم المستثنى منه
ثبت النفي والاثبات ضرورة لان حكمه يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعد
الاستثناء يظهر النفي لعدم علة الاثبات فيسمى نفيا مجازا تحقيق ذلك ان الاستثناء بمنزلة
الغاية من المستثنى منه لكون الاستثناء بيانا انه ليس مرادا من الصدر كما ان الغاية بيان انها
ليست مرادة من المغيا فكما ان الاستثناء يدخل على النفي فينتهي بالوجود وعلى الاثبات فينتهي
بالنفي فكذلك الغاية ينتهي بها الحكم السابق الى خلافه وههنا المجموع ثابت بحسب اللغة لكن لما
كان الصدر مقصودا جعلناه عبارة والثاني لما لم يذكر مقصودا بل لتتم به الصدر جعلناه
اشارة وكذلك اختير في كلمة التوحيد لا اله الا الله ليكون اثبات الالوهية لله تعالى اشارة ونفيها
قصدا لان المهم في كلمة التوحيد نفي الشريك مع الله تعالى لان المشركين اشركوا معه غيره فيحتاج
الى النفي قصدا واما اثباتها لله تعالى فمفروغ عنه غير محتاج الى اثباته بالقصد لان كل عاقل يعترف به قال
الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فيكفي في اثبات ذلك الاشارة وهذا
للحصر من قبيل قصر الافراد ولقائل ان يقول الاستثناء نص في خروج حكم المستثنى من حكم المستثنى منه
حتى لا يصح اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية فانه ليس كذلك حتى يصح سرت الى البصرة وجاوزته ولا
يجوز ان يقول جاء في القوم الا زيدا فانه جاء لجواز على الشافعي ان ما يكون بطريق المعارضة يسوى

بين البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كبعضه ولم يسو بين البعض والكل في الاستثناء فان استثناء
الكل باطل اتفاقا لا يقال انما لم يجز استثناء الكل لانه رجوع بعد الاقرار لانا نقول لا يصح استثناء
الكل فيما يصح الرجوع فيه كالوصية فانه يصح الرجوع عنها ومع هذا لا يصح استثناء الكل ولو قال اوصيت
بثلث مالي الا ثلث مالي فالاستثناء باطل لانه لم يبق بعد الاستثناء شيء ليكون الكلام عبارة
عنه ولقائل ان يقول انما لم يجز استثناء الكل لتوديته الى التناقض وهو غير معقول بخلاف نسخ
الكل فانه لا يؤدي اليه لاختلاف الزمان وهو اى ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو
الاصل اى الحقيقة ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر اى صدر الكلام بان لا يكون المستثنى
من جنس الاول واطلاق لفظ الاستثناء عليه مجاز فجعل مبتدأ حكمه بخلاف الحكم الاول قال الله تعالى
افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين اى لكن رب العالمين
فاني اعبده واعظمه والاستثناء منقطع العدد وتبع الجمع قال الزجاج يحتمل ان يكون القوم
عبدوا الاصنام مع الله تعالى فقال جميع ما عبدتم عدو لي الا رب العالمين فاني لم ابرأ من
عبادته وابرأ مما تعبدون من دونه فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا والاستثناء متى
تعقب كلمات اى جملا معطوفة صفة كلمات او حالا بعضها على بعض ينصرف الى الجميع اى ما تقدم
ذكره كقوله لزيد على الف درهم ولبكر على الف درهم ولخالد على الف درهم الا استثناء كالشرط
اى كما ان الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به كما لو قال عبدي حر وامرأتي
طالق وعلي حج ان لم ادخل هذه الدار عند الشافعي بناء على اصله انه معارض مانع للحكم المتقدم
كالشرط والجامع كون كل واحد منهما مانعا للحكم وعندنا الى ما قبله لان الاصل عدم الاستثناء
لانه يخرج اصل الكلام من ان يكون عاملا في جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله
ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت الضرورة لصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط
لانه مبدل فلا يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى قوله
انت حرة نزول العتق في محله وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه تبين انه ليس بعلة للحكم قبله

الشرط ومطلق العطف يقتضي الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل بالشرط في جميع ما سبق
ذكره او بيان ضرورة اي القسم الرابع من اقسام البيان بيان الضرورة اي بيان حاصل
لاجل الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له اي للبيان اذ الموضوع للبيان هو النطق و
ههنا لم يقع البيان به بل بالسكوت عند توقع البيان فاذن بما لم يوضع للبيان وهو اي بيان
الضرورة على اربعة اقسام بالاستقراء اما ان يكون في حكم المنطوق اي في حكم النطق ههنا على
تقدير ان يكون البيان فعل المبين فانه يكون هو النطق لا المنطوق وعلى هذا ان يكون المناسب
ان يجعل البيان الضروري في حكم ما هو بيان غير ضروري وهو النطق وان جعل البيان عبارة عن
الامر الذي يحصل به الاظهار كما قال به بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقي لا المصدري لانه
ح يكون البيان هو الكلام الدال على المقصود لا فعل المتكلم وهو تكلمه به وعلى هذا يصح جعل
البيان للضرورة ليس بمنطوق في حكم البيان الذي هو منطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه
الثلث صدر الكلام اوجب الشركة المطلقة من جهة ان الميراث اضيف اليهما من غير بيان نصيب
كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لكون الاب يستحق الباقي ضرورة او يثبت بدلالة
حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل عن التغيير فذلك يدل على
حقيقة ذلك الامر لعدم الساكت عن الحق شيطان اخرس وكذلك سكوت الصحابة وذلك
مشروط بشرطين القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما لانه لو كان غير مسلم كان السكوت
عنه مضي اليهود الى الكنيسة لا يكون بيانا لشرعيته مثاله ما روي ان امة ابقت وانتمت
بعض القبائل فتزوجها رجل من بني عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضي
فقضى بها لمولاها وقضى على الاب بفداء الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان
منافعها منفعة ولد المغرور فحل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد او يثبت
ضرورة دفع الغرور عن الناس كسكوت المولى حين راى عبده يبيع ويشتري فانه يجعل اذنا له في
التجارة عندنا دفعا للغرور عمن يعامل العبد وقال الشافعي لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل انه

يكون للرضا بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة او يثبت اي القسم الرابع من بيان الضرورة
ما يثبت لضرورة طول الكلام كقولهم له علي مائة ودرهم جعل العطف بيانا بان المائة من جنس
المعطوف وعند الشافعي يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان المائة لانها مبهمة والعطف لم يوضع
للتفسير لغة اذ من شرط صحة العطف المغايرة ولنا ان قوله ودرهم جعل بيانا بالعادة فان الناس
اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه والعدد لان المعطوف مفسر بنفسه كما اعتادوا حذف
التفسير عن المعطوف عليه في قولهم مائة وعشرة دراهم يريدون بذلك الكل دراهم طلبا للايجاز عند
طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة اسبابه وهذا فيما يثبت في الذمة في المعاملات
كالمكيل والموزون بخلاف قوله له علي مائة وثوب فان الثوب لا يثبت في الذمة الدين الا سلما
فلا يكثر وجوبها فلا يتحقق الضرورة ولم يجعل الثوب بيانا للمائة او بيان تبديل هذا معطوف على
خبر كان في قوله وهو اما ان يكون بيان تغيير وهذا هو القسم الخامس وهو النسخ اي التبديل هو
النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية واهل التفسير فسروا التبديل بالنسخ فسمى النسخ
تبديلا ومعناه ان يزول شيء فيخلفه غيره ومعناه الشرعي ما عرفه المص وهو بيان لمدة الحكم
المطلق اي بيان الحكم الشرعي احترز بقوله المطلق عن حكم مقيد بالتابيد او بالتوقيت فانه لا يحتمل النسخ
والذي كان معلوما عند الله انه ينتهي في وقت كذا الا انه اطلقه اي لم يبين التوقيت
الحكم المنسوخ فصار ظاهره اي الحكم المنسوخ البقاء في حق البشر فكان النسخ تبديلا في حقنا
ورفعا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار بيانا محضا في حق صاحب الشرع الحاصل ان النسخ في جهتنا
وفي حق الله بيان محض لان الحكم الاول ليس فيه معنى التبديل لانه كان معلوما عند الله انه ينتهي
في وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى مبينا للمدة لا رافعا لان الرفع يقتضي
الثبوت والبقاء لولاه وههنا البقاء بالنسبة الى علمه تعالى محال لانه خلاف معلومه وفي حق البشر
تبديل لانه زال ما كان ظاهره الثبوت وخلفه شيء آخر وهذا على مثال القتل لانه بيان انتهاء
الاجل المقتول عند الله ثبت باقتضاء الاجل عند اهل السنة والجماعة اذ الاجل له سواء وفي حق

العباد تبديلا وتغيير وقطع الحيوة المظنون استمرارها لولا القتل فلهذا يترتب عليه القصاص و
ساير الاحكام لانا امرنا بادارة الاحكام على الظواهر وجاز عندنا بالنص وهو ان نكاح الاخوات
كان مشروعا في شريعة آدم عم ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرايع فان قلت يحتمل ان يكون هذا الحكم
مخصوصا بتلك القوم او موقتا بحيوتهم فتحريم ذلك شريعة من بعده لا يكون نسخا قلت ثبت
بالتواتر امر آدم ولم ينقل تخصيص ولا توقيت فوجب اجراؤه على الاطلاق وما ذكرت من الاحتمال
غير ناش عن دليل فلا يعتبر خلافا لليهود لعنهم وبعض الروافض متمسكين بان الامر يدل على حسن
المأمور به والنهي على قبحه وذلك يوجب الجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك وجوابه ان الفعل
قد يكون مصلحة في وقت دون وقت كشرب الادوية فلا يلزم الجهل قلت لا خفاء ان هذا الجواب
انما يستقيم على قول من يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب الحصل لانه يجوز
النسخ قبل التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت واحد على مذهبه ومحله حكم يحتمل الوجود
والعدم اي كونه مشروعا وان لا يكونه في نفسه فيدخل به لانه لو لم يحتمل كونه مشروعا كالكفر وان لا يكون
مشروعا كالايمان بالله لا يجري فيه النسخ لم يلحق به ما ينافي النسخ من توقيت كما يقال حرمت
كذا سنة او تابيد نصا كقوله تع خالدين فيها ابدا لا يقال هنا خبر وهو ليس بمحل النسخ لانه
ايراد النظير للتابيد او دلالة كالشرايع التي قبض عليها رسول الله عم فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ
لانه خاتم النبيين ولا نسخ الا بلسان نبي ولا نبي بعده وقالت الجمهور لا نسخ في الاخبار لانه
يلزم منه البداء والجهل بعواقب الامور ولقائل ان يقول لفظ التابيد قد يراد به المبالغة
في العرف لا الدوام كما يقال لازم الغريم ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك
في استعمال الشرع فيتبين بورود النسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام على انه منقوض بالنصوص
التي تدل على خلود الفساق الى هنا كلام شارح المغني منصور القاآني ويمكن ان يجاب عنه
بان حقيقة التابيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض منها مجاز لا مساغ له
بدون القرينة وقال في بعض النسخ يجوز في الاخبار التي تكون في المستقبل لقوله تع لآدم ان لك

ان لا تجوع فيها ولا تعرى نسخ بقوله تع فبدت لهما سوآتهما وجوابه ان قوله ان لا تجوع فيها ولا تعرى
من باب التقييد والاطلاق لا من باب النسخ ولقائل ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا فلم يتم هذا
الجواب اعلم ان هذا الخلاف اذا كان الخبر في غير احكام الشرع اما لو كان فيها نحو كالامر والنهي يجري
فيه النسخ كقوله تع والذين يتوفون منكم الى قوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا نسخ بقوله تع
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وشرط اي شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب عندنا
دون التمكن من الفعل والمراد به ان يمضي بعدما وصل الامر الى المكلف زمان يسع فيه الفعل المأمور
به خلافا للمعتزلة لان حكمه اي حكم النسخ بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن
تبعا لان عقد القلب مقصود ويتحقق به الابتلاء الا ترى ان الايمان راس الطاعات فيبتلى
العبد بقبوله وان العمل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب والعزيمة قد تصير قربة بلا فعل قال عم نية
المؤمن خير من عمله فجاز ان يكون العقد مقصودا لا الفعل وروي انه عم امر بخمسين صلوة
ليلة المعراج ثم نسخ الزائد على الخمس وكان نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه
فدل وقوعه على الجواز والحديث مذكور في الصحيحين وتلقته الامة بالقبول فان قلت هذا الحديث
يقتضي نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد والعلم وانتم لا تقولون به قلت ان رسول الله صلعم
احد المكلفين وقد علم واعتقد حقية الامر لانه كان قبل علم جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط
وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن لان العمل هو المقصود من الامر والنهي لا الاعتقاد فكان النسخ
قبل التمكن من الفعل مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان لتعلق النهي بعين ما
تعلق به الامر مثلا اذا قال الله صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل الغروب
لا تصلوا عند الغروب من هذا اليوم مع اتحاد هذه الاشياء يؤدي الى الفساد والقياس لا يصلح
ناسخا للكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة اجمعوا على ترك الرأي بالكتاب والسنة حتى
قال علي رض لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى من ظاهره ولكني رأيت رسول الله صلعم يمسح
على ظاهر الخف دون باطنه وكان الرأي لا مجال له في معرفة انتهاء وقت الحكم وكان ابن شريح من

اصحاب الشافعي يجوز ذلك لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا
قلنا اعتباره بالتخصيص باطل لان التخصيص بالدليل العقلي جائز دون النسخ فلا يشاركه
والاعاظم منهم كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب وكذا
الاجماع عند الجمهور لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالراى انتهاء الحسن قال فخر
الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع فكانه اراد به ان الاجماع ان يكون لمصلحة ثم يتبدل تلك
المصلحة فينعقد اجماع ناسخ قيل وجه عدم الجواز ان الاجماع الثاني ان وجد بسند خفي عليهم
وظهر بعد النبي عم يلزم اجماعهم على الخطا اولا مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد
فان قلت لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا شرط صحة القياس عدم
مخالفة الاجماع قلنا له ان يقول لا نم ان المجموع المخالف خطا وانما يكون كذلك لو لم يكن مستند
الثاني راجح على النص الاول الذي يجعله منسوخا لا يقال فيكون الناسخ هو النص لا الاجماع
لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا قال بعض المعتزلة يجوز لان المؤلفة
قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رضه قلنا هذا ضعيف لانه
لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ بحديث رواه عمر رضه واجمعوا
على صحته واما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا اى نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
ومختلفا اى نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس خلافا للشافعي في المختار واما عدم جواز نسخ الكتاب
بالسنة فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالفه فردوه والناسخ مخالف فوجب رده ق
جوابه ان المراد من المخالفة عند التعارض اذا جهل التاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام
فيما اذا عرف التاريخ بينهما واما عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة فلقوله تعالى لتبين للناس ما
نزل اليهم جعل قول الرسول مبينا للتنزيل فلو نسخت السنة به لخرجت عن ان يكون بيانا لانه يكون
معارضة وجوابه ان المراد من قوله لتبين لتبلغ ولنا ان النسخ بيان عدم الحكم فاذا ثبت حكم
الكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله مدة بقائه بوحي غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي

متلو كما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم بعبارته مثال نسخ
الكتاب بالكتاب نسخ آيات المسالمة بآيات القتال ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عم كنت
نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه
عم كان متوجها الى الكعبة ثم تحول الى بيت المقدس بالمدينة بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام فان قلت التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالكتاب فانه شريعة من قبلنا
وهي تلزمنا حتى يقوم الدليل على انتساخه وههنا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اولئك الذين
هدى الله فبهداهم اقتده قلت ترك التوجه مدة الاقامة في مكة نسخ له على ان شريعة من قبلنا
انما تلزمنا بطريق انها شريعة لنا سنة لنبينا فلا تخرج من كونه نسخ السنة بالكتاب ومثال
نسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رضه ان النبي عم اخبرها بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء
ثم نسخ بها بقوله تعالى لا تحل لك النساء من بعد فان قلت حرمة ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ
بدليل قوله من بعد فانه بمنزلة التابيد قلت التابيد اما ان يكون صريحا او دلالة ولفظ البعد
ليس منهما فان قلت ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد قلنا
ما الذي تعنون بقولكم انه مقطوع به ان تعنون ان اصل الحكم مقطوع به ام دوامه فان قلتم بالاول
فمسلم والنص ليس بوارد عليه وان انقطع دوامه وتبين انتهاؤه وان قلتم بالثاني فممنوع لان
بقاء الحكم حال حيوة النبي عم ظني لان احتمال النسخ قائم في كل حال فاما بعد وفاته عم وجب
الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا بان لا نسخ بعد انقطاع الوحي ولا بد ان يكون ما ثبت بالنسخ مسندا
الى حال حيوة النبي عم فطريق لا شبهة فيه قال القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاب الله تعالى ما نسخ
بالسنة الا من طريق الزيادة على النص وفي ميزان الاصول الوصية المفروضة في قوله تعالى كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا اى مالا الوصية للوالدين والاقربين انتسخت بقوله عم
ان الله تعالى قد اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث فانه وان كان خبر واحد لكن الامة تلقته بالقبول
فالتحق بالمتواتر والمنسوخ انواع التلاوة والحكم وهو ما نسخ من القرآن في حيوة الرسول بالانساء

حتى روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة والحكم دون التلاوة مثل قوله تركم دينكم
ولي دين والتلاوة دون الحكم مثل قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات
ومثل قراءة من قرا فاقطعوا ايمانهما وهو ابن عباس نسخت تلاوتهما في حيوة النبي عم بصرف القلوب
عن حفظهما الا قلوب ذينك الرجلين او بالانساء كما قاله الامام فخر الاسلام ولقائل ان يقول
النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي والانساء والاماتة ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك
نسخا دون حكمها فان قلت القراءة تثبت بالتواتر ولم يثبت فيما رووا قلت ذلك ينسخ
التلاوة انه ينسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة ونحو وذلك حكم شرعي ولقائل
ان يقول ان قراءته لما لم تتواتر لم يثبت قرآنيته فلا يكون نسخ التلاوة ونسخ وصف في الحكم
مع بقاء اصل الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا لان الاطلاق معنى مقصود من
الكلام وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المطلق والمقيد والتقييد اثبات القيد وحكمه الخروج
عن العهدة باتيان المقيد لا غير ومن ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الاطلاق وذلك انما يكون
بعد انتهاء مدة حكم الاطلاق فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد به المقيد يستلزم عدم الجواز
بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم اللغة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما
شرعيا وعند الشافعي تخصيص لان النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير الحكم وضم حكم آخر اليه وذلك
ليس بنسخ قلنا التخصيص لا يوجب حكما فيما يتناوله العام غير الحكم الاول ولكن يبين ان العام لم
يتناوله لما صار مخصوصا منه ولهذا لا يكون التخصيص الا مقارنا وحاصله ان التقييد للاثبات و
التخصيص للاخراج واي مشابهة بين الاخراج من الحكم وبين اثبات الحكم فلا يصح جعله تخصيصا
فان قلت التخصيص اهون من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه قلت فما دل الدليل على
خصوص العموم لا يجوز ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ والا كان خلاف الاصل حتى انتبت
تفريع لهذا الخلاف زيادة النفي حدا على الجلد بخبر الواحد وهو قوله عم البكر بالبكر جلد مائة
وتغريب عام لان الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير جائز وعنده تخصيص فيجوز

نفيا بقولنا جلدا لان النفي سياسة جائز اذا راى الامام المصلحة وزيادة قيد الايمان في كفارة
اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل لاستلزام هذا القياس الزيادة على النص لان الرقبة
في قوله في كفارتي الظهار واليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق والشافعي قاس كفارة
الظهار واليمين على كفارة القتل وشرط فيهما رقبة مؤمنة لان الكفارات جنس واحد والله اعلم
فصل في افعال النبي عم المراد منها افعاله الاختيارية الصالحة للاقتداء لان الباب لبيان حكم
الاقتداء في افعاله سوى الزلة وانما تعرض للزلة دون غيرها مما لا تصلح للاقتداء لبيان
انها ليست بمعصية ممن صدرت عنه لانها اسم لفعل حرام غير مقصود في نفسه للفاعل ولكن وقع
عن فعل مباح قصده والمعصية فعل محرم وقع عن قصد اليه واطلاق اسم المعصية على الزلة في قوله
فعصى آدم ربه مجازا لان الانبياء معصومون عن الكبائر والصغائر لا عن الزلات عندنا وعند
بعض الاشعرية لم يعصموا عن الصغائر وذكر في عقيدة الانبياء ليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق
الى الباطل ولكن معناها انهم زلوا عن الافضل الى الفاضل وانهم يعاتبون به لجلالة قدرهم ومكانتهم
من الله عم اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض قسم المص افعاله عم الى اربعة متابعة لفخر الاسلام
وساير اصوليين قسموا الى ثلثة اقسام وادخلوا الواجب في الفرض وهو اقرب الى الصواب لان
الواجب الاصطلاحي وهو ما يثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في حقه عم لان الدلائل كلها قطعية
في حقه عم والجواب عليهم ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا وح يتصور فيه الواجب الاصطلاحي لثبوت
بعض افعاله في حقنا بدليل ظني والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله عم واقعا على جهة اي على
صفة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص وما لا يعلم على اي جهة فعله النبي عم
قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لا فرع من بيان افعاله شرع في بيان حكمها بالنسبة
الينا وفيه اقوال لم يتعرض المص لتفصيلها واكتفى بما هو المختار وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف
فيه فعله عم فانه كان سهوا كالتسليم على ركعتي العصر او طبعا كالاكل والشرب والقيام وغيرها
او مخصوصا به كوجوب التهجد والضحى والزيادة على الاربع في النكاح وغيرها لا يلزمنا الاتباع

اباء. وان كان غيرها قال بعضهم يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبي ع م على اي وجه فعله من الاباحة
والندب والوجوب لان المتابعة لا يتحقق قبل معرفة صفة الفعل اعترض عليه بان هذا انما
ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد
اثبت صفة الاباحة وفيه نظر لان القسمة غير حاصرة لجواز ان لا يمنع ولا يخير فيتوقف والحق
ان يقال التوقف يوجب الشك ولا شك في ثبوت الاباحة في حقه فيقتدى بتلك الجهة حتى يقوم
المنع وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال
الكرخي يعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب او الندب وجه القول المختار
ان في قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تنصيصا على جواز التاسي به فانما يثبت حتى يقوم
الدليل المانع وهو الموجب للاختصاص به عم والوحي نوعان لما فرغ من تقسيم السنن في حقنا
شرع في حق النبي عم وفي بيان طريقه في اظهار احكام الشرع اهو بالوحي ام بغيره من الالهام
والاجتهاد دفعا للشبهة الجاهل بانه قال كيف ساغ النبي عم الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم
اليقين ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه اي سمع
النبي عم بعد علمه بالمبلغ وهو الملك باية قاطعة المراد منها العلم الضروري المنافي للشك بان
المبلغ ملك نازل بالوحي من الله والقرآن من هذا القبيل قال الله تعالى قل نزله روح القدس من ربك
بالحق وهو اي ما ثبت الذي انزل عليه بلسان الروح الامين والنوع الثاني قوله او ثبت عنده باشارة
الملك من غير بيان بالكلام واليه اشار النبي عم بقوله ان روح القدس نفث في روعي ان
نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والنوع الثالث قوله او تبدى لقلبه اي ظهر بلا شبهة بالهام
من الله بان اراه الله تعالى بنور من عنده اي بسبب نور في قلبه من عند الله تعالى كما قال الله تعالى لتحكم بين
الناس بما اراك الله والباطن من الوحي ما ينال بالاجتهاد بالتامل في الاحكام المنصوصة فجعل
الاجتهاد منه عم وحيا باعتبار المال لان تقريره عم على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما
اذا ثبت بالوحي ابتداء فابى بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون هذا من

حظه اي ان يكون الاجتهاد من حظ النبي عم في احكام الشرع محتجين بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى
اخبر الله تعالى بانه لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن الاجتهاد لا يكون وحيا وجوابهم ان قوله وما ينطق
في شان القرآن معناه وما ينطق بمعنى القرآن بهوى نفسه والعرب يجعل عن مكان الباء تقول رميت عن
القوس اي بالقوس اي وليس معناه ان ما ينطق به انما هو عن الوحي ولئن سلمنا انه نفي النطق عنه بغير
الوحي على سبيل التعميم فلا نم ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون وحيا فان الاجتهاد منه عم وحي باطن
باعتبار المال لانه لا يقر على الخطاء وعندنا هو مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه لاحتماله اصابة
النص بنزول الوحي كما وجب على المتيمم طلب الماء في موضع يرجى وجوده ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة
الانتظار وهي مقدرة بثلاثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب اختلاف الحوادث
كانتظار الولي الاقرب في النكاح فانه مقدر بخوف فوت الخاطب الكفو ولا فرق بين الاجتهاد في امر
الحرب وبينه في حوادث الاحكام الا انه معصوم عن القرار على الخطاء هذا جواب عما يقال لا يجوز له الاجتهاد
لانه لو جاز كان ينبغي ان يكون منزلته دون منزلة النص فيكون ظنيا فيجوز مخالفته اعلم ان قوله يشتمل
على امرين احدهما انه يجوز عليه الخطاء في الجملة لان قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم يدل على الخطاء في
الاذن والا لما عوتب عليه والثاني انه لا يحتمل القرار على الخطاء اي كون الاجتهاد لانه يؤدي الى الامر باتباع
الخطاء وهو باطل بخلاف ما يكون من غيره اي كون الاجتهاد من غير النبي عم من البيان بالراي حيث
يجوز مخالفته لمجتهد آخر لاحتمال الخطاء والقرار عليهم ثم ذكر المصنف نظيرا لما ذكر من الفرق بين الاجتهادين
وهو قوله وشبه اي اجتهاد النبي عم كالالهام وهو القذف في القلب من غير نظر واستدلال فانه حجة
قاطعة في حقه اي في حق النبي عم حتى لم يجز مخالفته لكونه متيقنا انه من عند الله تعالى وان لم يكن في حق
غيره بهذه الصفة بانه ليس بحجة وشرايع من قبلنا يلزمنا اذا قص الله ورسوله علينا حتى احتج ابو
يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس مع ان
ذلك كان فيمن تقدم فيتقيد بقوله قص الله ورسوله لان ما قص علينا اهل الكتاب وهم المسلمون من
كتبهم فانه لا يجب علينا اتباعه لانهم حرفوا الكتاب من غير انكار على انه شريعة لرسولنا عليه السلام

لما احتملت جهة السماع في اقوال الصحابي ناسب ان يلحق باقسام السنة فقال وتقليد الصحابي واجب
وهو عبارة عن اتباعه في قوله او فعله معتقدا للحقيقة من غير تامل في الدليل بترك القياس به اي
فيجب على التابعين ومن بعدهم فيترك به القياس لان مذهب الصحابي اماما كان او مفتيا ليس بحجة على صحابي
آخر اتفاقا فالاحتمال السماع من النبي عم بل الظاهر من حاله انه يعني بالخبر فكان قوله مقدما على الرأي
ولئن سلمنا ان قوله صادر عن الرأي فرأي الصحابي اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا الرسول
والاحوال التي تتغير بها الاحكام ولهم مزية في الضبط فكان رأيهم مرجحا فوجب تقليدهم وقال
الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لان فيما لا يدرك بالقياس تتعين جهة السماع اذ لا يظن
بهم المجازفة والكذب لان الدين ثابت بنقلهم والاول مدركا بالقياس فرأيه محتمل الخطأ فلا يكون
حجة لغيره وقال الشافعي لا يقلد احد منهم اي من الصحابة سواء كان فيما يدرك بالقياس او لا لان
مذهبهم لو كان حجة لتناقض الحجج لان الصحابة يخالف بعضهم بعضا وليس قول بعضهم اولى من قول
الآخر فيلزم التناقض وهذا باطل وقد اتفق عمل اصحابنا وهم ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد و
من تابعهم بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس مثل المقادير كما في اقل الحيض يعني كما قال عمر رض اقل الحيض
ثلثة وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن مع ان القياس يقتضي جوازه عملا بقول عائشة رض
لتلك المرأة العالية التي بعث خادما من زيد بن ارقم بثمان مائة درهم الى العطاء فاحتاج الى الثمن
فاشترت منه بستمائة فقالت بئسما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله ابطل حجه وجهاده
مع رسول الله عم ان لم يتب واختلف عملهم في غيره اي عمل اصحابنا فيما يدرك بالقياس يعني لم يستقر
مذهبهم في هذه المسئلة بل مسائلهم مختلفة الدلالة في تقليد الصحابي بعضها يدل على تقديم قول
الصحابي على القياس وبعضها يدل على تقديم القياس كما في اعلام قدر راس المال قال محمد وابو يوسف
تسمية قدر راس المال ليس بشرط في السلم فيما اذا كان راس المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ في
التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع فكذا بالاشارة عملا بالقياس مع انه روي
عن ابن عمر خلافه وابو حنيفة رح في شرط الاعلام لجواز السلم فيما اذا كان راس المال مشارا اليه وقال

بلغنا ذلك عن ابن عمر رض ولا الاجير المشترك كالقصار فانه لا يضمن ما ضاع في يده مما يمكن الاحتراز عنه
كالسرقة ونحوها فاذا لم يمكن الاحتراز عنه كالحريق الغالب فلا ضمان بالاتفاق وروي وجوب الضمان عن
علي رض فانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس وقال ابو حنيفة المروي عن علي رض في حال انه امين فلا يضمن
كالاجير الخاص وهذا الاختلاف اي الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي لا فرع عن تعيين الاقوال اشار
الى محل النزاع وكان المناسب ان يذكره اولا لان تخصيص محل النزاع يجب ان يتقدم على الاقوال والبرهان في كل
ما ثبت منهم اي من الصحابة من غير خلاف بينهم اذ لو كان فيهم خلاف لا يجوز تقليد الصحابي وكان ذلك اختلفوا
بالرأي لانهم لما اختلفوا ولم يحاجوا بالسماع من النبي عم تعين وجه الاجتهاد فحل محل القياس ولا نسخ في
القياس بل يجب الترجيح ان امكن والا يعمل بايهما شاء بشهادة قلبه ومن غير ان يثبت ان ذلك بلغ غيره فلم
سكت مسلما لانه لو نقل من غير تسليم كان اجماعا فلا يجوز خلافه واما التابعي فان ظهرت فتواه في
زمن الصحابي كشريح والحسن البصري وعلقمة والنخعي وغيرهم كان مثلهم عند البعض وفي النوادر كذا
روي عن ابي حنيفة رح لانه لما زاحمهم في الفتوى علم ان رأيه في القوة والضعف مثل رأيهم فيجب تقليده
كتقليدهم وقد صح ان عليا رض تحاكم الى شريح في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال
شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدين من علي فشهد قنبر والحسن بن علي فقال
شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها واما شهادة ابنك فلا اجيزها وكان من رأي علي رض جواز شهادة
الابن لابيه فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه
ورضي به قال صدقت والله انها لدرعك ثم اسلم اليهودي وهو الصحيح وفخر الاسلام اختار رواية
النوادر وتابعه المصنف وعن ابي حنيفة انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال لان قول الصحابي
انما جعل حجة لاحتمال السماع واصابة رأيهم ببركة صحبة النبي عم ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك
مفقود في التابعين وكان شمس الائمة يختار ظاهر الرواية ولم يعتبر رواية النوادر وان لم يظهر فتواه
ولم يزاحمهم في الرأي كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده شريح عاش مائة وعشرين سنة
واستقضاه عمر رض للكوفة ولم يزل بعد ذلك قاضيا خمسا وخمسين سنة لم يتعطل فيها الا ثلث

سنين امتنع من القضاء في فتنة ابن الزبير واستعفى شريح الحجاج عن القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين
حتى مات سنة تسع وسبعين كذا قاله القتيبي رحمه الله باب الاجماع وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة
اتفاق مجتهدي امة محمد عم في عصر على امر فقيد الامة لتخرج الامم السابقة وقيد في عصر لنفي توهم الاعصار
وقوله على امر يتناول القول والفعل وهذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام واما من اعتبرها
فيما لا يحتاج فيه الى الرأي فعال فهو اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر من الامور وركن الاجماع وهو ما يقوم به الاجماع نوعان
عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم او شروعهم في الفعل ان كان من بابه اي من باب
الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المزارعة او الشركة كان ذلك اجماعا منهم على مشروعيته ورخصة وهو
ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض اي يتوقف بعض المجتهدين على قول او فعل وانتشر ذلك في اهل عصره وسكت
الباقون منهم ولا يردوا عليهم بعد مضي مدة التأمل وهي ثلثة ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وانما
انما كان رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة نفي نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين فان الساكت عن الحق
شيطان اخرس في موضع الحاجة ولو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاده
لان الوقوف على قول كل واحد منهم في كل حادثة حرج بين فينبغي ان يجعل اشتهار الفتوى والسكوت من الباقين
كافيا في انعقاد الاجماع وفيه خلاف الشافعي فانه قال انه ليس باجماع لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة
ولعدم تأدي تأملهم الى الجواب فلا يدل على الرضاء كما روي عن ابن عباس انه خالف عمر رض في العول
فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر فقال كان رجلا مهيبا فهبته وقيل صح عن الشافعي انه قال ان الساكتون
لو كانوا نفرا يسيرا ينعقد الاجماع عنده ويمكن الزام الشافعي بهذا الا انه اذا كان سكوت القليل دليل
الرضاء والوفاق مع عدم تمكنهم من اظهار الخلاف لقلتهم فلان يجعل سكوت الاكثر مع تمكنهم من اظهار
الخلاف يكون دليلا على الرضاء اولى ولقائل ان يقول انما لم يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدي الى تعذر
انعقاده فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس غير صحيح لان عمر كان
اشد انقيادا لاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير فيّ ما لم اسمع وانما
لم يتعرض المص لتعريف الاجماع لكونه معلوما من بيان ركنه واهله وشرطه واهل الاجماع من كان مجتهدا

والمجتهد يأتي في باب القياس الا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد كنقل القرآن واعداد الركعات و
مقادير الزكوة واستقراض الخبز والاستحمام فان اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين ليس فيه هوى
اي اتباع البدعة ولا فسق لانه يورث التهمة ويسقط العدالة والاهلية انما يثبت بالعدالة و
ذهب ابو بكر الباقلاني الى ان الاجتهاد ليس بشرط واعتبر قول العامي في انعقاد الاجماع لان
قول الامة انما يكون حجة لعصمتهم عن الخطاء ولا يلزم ان يكون العصمة الثابتة للمجموع ثابتا للبعض
والجواب عنه ان العوام كالانعام وكان عليهم ان يقلدوا المجتهدين فلا يعتبر خلافهم فيما يجب
عليهم فيه التقليد وكونه من الصحابة او من العترة وفي الصحاح عترة الرجل نسله ورهطه الادنون
لا بشرط وقيل هو شرط لان النبي عم مدح اصحابه واثنى عليهم وهم في الامر بالمعروف وهم الاصول
فقال عم اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اي اما ذكرتم يدل على
فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة يعني كون اهل الاجماع من اهل المدينة
ليس بشرط وقال مالك شرط لقوله عم ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء
خبث فيكون منفيا عن اهلها فيكون قولهم صوابا واجيب عنه ان المراد من خبث من كره الاقامة
في المدينة وبانه محمول على نفي الخبث في زمن الرسول عم وانقراض العصر يعني موت جميع المجتهدين
بعد اتفاقهم على حكم ليس بشرط لانعقاده عندنا وعند الشافعي شرط لان الاجماع انما يثبت
باستقرار الآراء واستقرارها لا يثبت الا بالانقراض لانه قبل الرجوع محتمل ومع الاحتمال لا يثبت
الاستقرار ولنا ان الادلة الدالة على حجية الاجماع لم يفصل بين الانقراض وعدمه وشرط
الانقراض زيادة على النص والزيادة نسخ فلا يجوز وثمرة الخلاف يظهر فيما اذا رجع بعضهم
بعد الانعقاد فعندنا لا يصح وعند الشافعي يصح وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف
السابق عند ابي حنيفة يعني اذا اختلف اهل عصر في مسئلة وماتوا على ذلك الخلاف ذهب
اصحاب الشافعي الى ان ذلك الخلاف يمنع انعقاد الاجماع في العصر الثاني وقال اكثر مشايخنا
لا يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق عند علمائنا الثلثة وهو مختار فخر الاسلام

وتبعه المص واليه اشار بقوله وليس كذلك في الصحيح قال بعضهم فيه اختلاف بين ائمتنا فعند ابي
حنيفة يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في رواية مع محمد وفي رواية مع ابي حنيفة
يوسف ليس بمسئلة ام الولد وهي اذا قضى القاضي ببيعها لا ينفذ قضاؤه عند محمد لانه
وقع مخالفا للاجماع وينفذ عند ابي حنيفة في رواية الكرخي عنه لانه لم يقع مخالفا للاجماع
وقد اختلف الصحابة في بيع ام الولد فعند عمر انه لا يجوز وعند علي رض يجوز ويمكن ان يجاب عنهم
بان الاختلاف في المسئلة بناء على ان الاجماع المتاخر اجماع مختلف فيه اذ عند اكثر العلماء انه
ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا حتى لا يكفر جاحده فصار قضاء القاضي ببيع ام
الولد محلا مجتهدا فيه غير مخالف للاجماع القطعي فينفذ قضاؤه لا بناء على انه يشترط عدم الاختلاف
السابق لانعقاد الاجماع اللاحق والشرط اجتماع الكل وخلاف الواحد الصالح للاجتهاد مانع
بخلاف الاكثر قال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عم
يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار ولو لم ينعقد الاجماع باجماع الاكثر لما استحق المخالف
الوعيد ولنا ان لفظ الامة في قوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول الكل ولان كل مجتهد
يحتمل الصواب والخطاء فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف والمراد من قوله شذ شذ بعد ان
كان موافقا للجماعة حتى يتحقق الاجماع وذهب قوم الى اشتراط عدد التواتر في الاجماع لئلا يتصور
تواطؤهم على الخطاء وذهب الجمهور الى عدم اشتراطه لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة
لا تخص بعدد دون عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا لان عند
الانفراد يصدق عليه لفظ الامة كما قال الله تع ان ابراهيم كان امة فانه تحت النصوص الدالة
على عصمة الامة من الخطاء وقيل اقل ما ينعقد به ثلثة واليه مال السرخسي لانه اقل الجماعة وقيل
اثنان لان الاجماع لا يتحقق بدون ذلك وحكمه في الاصل انه يثبت المراد به اي بالاجماع شرعا
على سبيل اليقين اي بالاجماع والقطع كرامة لهذه الامة قيد بالاصل لان الاجماع ربما لا يكون
موجبا للحكم قطعا بسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض وسكوت الآخرين

باقين بالحكم الشرعي لانه هو محل الانعقاد لا امر الدنيا كامر الحرب وغيره فانهم اذا اجمعوا
على الحرب في موضع معين قيل لا ينعقد اجماعا وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة لان كل واحد
منهم يحتمل ان يكون مخطئا فلا يكون قول الجميع صوابا البتة ولنا قوله تع يا ايها الذين آمنوا اتقوا
الله وكونوا مع الصادقين اراد به الصادقين في كل الامور الذي يجب علينا تبعيتهم وهم المجتهدون
مجموع الامة لا بعضهم لانا لا نعرف بعضنا باعيانهم نتبعهم وقوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس والله وصفهم بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل فيكون اجماعا حجة
فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم صدقهم حقيقة فان الشاهدين منهم يقبل شهادتهم مع
ان صدقهم مظنون قلت الله لم يحكم لهما باعيانهما بالعدالة ولو حكم نجزم بصدقهما وحكم
للامة فلا بد من صدقهم والداعي اي مستند الاجماع قد يكون من اخبار الآحاد كاجماعهم على عدم
جواز بيع الطعام قبل القبض والقياس كاجماعهم على جريان الربوا في الارز وسببه القياس
وقد يكون من الكتاب كاجماعهم على حرمة الجدات بقوله تع حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم
قال بعض لا ينعقد الاجماع الا عن خبر الواحد او القياس اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة
لا يحتاج الى الاجماع وقال بعض لا ينعقد الا بدليل قطعي لان غيره لا يوجب القطع وقيل لا ينعقد
الا عن دليل بل بالالهام والتوفيق بان يخلق الله فيهم علما ضروريا وتوفقهم لاختيار الصواب كبيع
التعاطي واجرة الحمام ولكن ذلك فاسد لان العدول لا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله
جزافا بل بناء على حديث او معنى من النصوص رواه مؤثرا وما ذكروا عن بيع التعاطي واجرة
الحمام فالاجماع فيهما واقع عن دليل الا انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه كما في جامع الاسرار
واذا انتقل الينا اجماع السلف اي الصحابة اجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فانه
يوجب العلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله وفرضية الصلوة وغيرها واذا
انتقل الينا بالافراد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان كنقل السنة بالآحاد فانه يوجب
العمل دون العلم كخبر الواحد كقول عبيدة السلماني اجتمعت الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر

وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة وقال بعض اصحاب الشافعي
الاجماع المنقول بالآحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي وقول الواحد لا يوجب القطع قلنا الاجماع القطعي
لا يثبت بنقل الواحد بل الاجماع الظني ثم هو على مراتب لما ذكر مراتب الاجماع باعتبار النقل من كونه متواترا
وغيره ذكر مراتبه باعتبار المجمعين وكيفية اتفاقهم فالاقوى اجماع الصحابة نصا اي تصريحا من الكل لا خلاف
في حجيته فانه مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده ثم الذي يعني ثم بعد هذا الاجماع الذي نص
البعض اي بعض الصحابة وسكت الباقون لان السكوت في الدلالة على الاتفاق دون النص وفي
التلويح لا يكفر جاحد الاجماع السكوتي وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص ثم
اجماع من بعدهم اي اجماع كل عصر بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فانه بمنزلة الخبر
المشهور ظاهر كلامه يشير الى ان اجماع غير الصحابة ينحط درجة عن الاجماع السكوتي من الصحابة
نص دنيا لما ان يقول السكوت في الدلالة دون النص فكيف يكون السكوت اعلى درجة من التنصيص
لا يقال انما انحطت درجته عن الاجماع السكوتي لمكان الاختلاف فيه لانا نقول المخالف للاجماع
السكوتي اكثر كالشافعي والباقلاني وابن ابان وبعض المعتزلة ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف فانه
بمنزلة اخبار الآحاد يوجب العمل دون العلم يكون مقدما على القياس كخبر الواحد والامة في عصر من
الاعصار اذا اختلفوا في مسئلة على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها اي ما عدا تلك الاقوال
باطل فلا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر مثاله جارية اشتراها رجل ووطئها ثم وجد بها
عيبا فقيل ان الوطء يمنع الرد وقيل لا يمنع وله الرجوع بالارش فالرد مجانا يكون خارجا عن هذين
القولين فلا يجوز وقيل هذا في الصحابة خاصة اي ذهب بعضهم الى ان كون الاختلاف على قولين اجماع
على بطلان ما عداهما مخصوص بالصحابة والحق ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مطلق يجري في اختلاف
كل عصر هكذا قيل

باب القياس

القياس في اللغة التقدير وفي الشريعة تقدير
الفرع بالاصل في الحكم والعلة اعترض على هذا التعريف بانه غير جامع اذ يخرج عنه القياس
بين المعدومين كقياس عدم العقل بسبب الجنون على عدم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب

بالعجز عن فهم الخطاب ولان الاصل سابق والفرع لاحق ووصف المعدوم بالسبق والتاخير لا يصح
لان المعدوم ليس بشيء ولما اراد ان يقول لا نم جريان القياس بين المعدومين وما ذكرت من المثال غير
مستقيم لانه قياس الجنون على الصغر في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب غاية الامر انه يكونا
عدميين ولا يلزم منه ان يكونا معدومين والشيء ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما في سيبويه والشيء بهذا
المعنى يطلق على المعدوم والتعريف الصحيح ما ذكره صاحب الميزان وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل
علته في الآخر اختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى
وانما قال مثل حكم لانه لو قال ابانة حكم لقيل لزم منه انتقال العرض وهو فاسد احتج من ابطل القياس
بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء اي بيانا لكل
امر من امور الشرع وفيه بيان ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء فان لم
يوجد فالابقاء على الاصل من وجود او عدم واما السنة فقوله عم لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى
كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما كان فضلوا واضلوا واما المعقول فهو ان في القياس
شبهة في اصله لان الوصف الذي هو علة غير منصوص عليه ولا وجه لاثبات ما هو حق الله بطريق فيه شبهة
ولا يلزم على هذا اخبار الآحاد فان اصله قول الرسول وهو موجب للعلم قطعا وانما تمكن الشبهة في
طريق الانتقال وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار رد
الشيء الى نظيره كذا قاله ثعلب من كبار ائمة اللغة وهذا هو القياس وحديث معاذ معروف وهو
ما روي ان النبي عم حين بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال
بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال عم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما
يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله تعالى فان قلت لا نسلم صحة الحديث لان
قوله فان لم تجد في كتاب الله ينافي قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء ولانه عم سأله عما به
يقضي بعد ان نصبه قاضيا وذلك لا يجوز لان جواز نصبه مشروط بصلاحيته للقضاء قلت قول
الرسول دل على ان القياس حجة والكتاب دل على وجوب اتباع قوله عم فكان كتاب الله دالا على الاحكام

الثابتة بالقياس ولا يكون في كتاب الله تفريط والمراد من قوله بعث معاذا عزم ان يبعث واما المعقول
فهو ان الاعتبار واجب بقوله تعالى فاعتبروا وهو التامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات اى العقوبات
جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء فثبت الاعتبار بالتامل وان كان المراد منه والله اعلم رد انفسنا الى انفسهم
في استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب لان هذا الرد انما يتحقق بالتامل في احوالهم
ولما كان التامل هو المؤدى الى هذا الرد جعل التامل نفس الرد اقامة للسبب مقام المسبب وجعله
دليلا معقولا بانا نعلن عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء فالتامل يكون في الحكم
والسبب والقياس نظيره لان النظر فيه ايضا في الحكم والعلة والشرع كما جعل المثلات متعلقة باسباب
قصتها كذلك جعل الاحكام الشرعية متعلقة بمعان اشار اليها فكما ان مباشرة اسباب تلك المثلات
يوجب المثلات فكذلك وجود مثل معنى الحكم المنصوص في غيره يوجب مثل الحكم المنصوص عليه في غيره
فدل الاعتبار المذكور على صحة القياس ومن هنا يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص وهذا
استدلال بدلالته لانه ثابت بمعناه اللغوى الا انه سماه دليلا معقولا لان الوقوف يحصل بالتامل
لا بظاهر النص فان قلت الاعتبار المامور به انما هو ما ذكر من المثلات خاصة فلا يكون له دلالة
على كون القياس الشرعي حجة مامورا به قلت ان اريد به الاعتبار عاما في المثلات وغيرها
فهو دليل بعبارته على ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار في المثلات فحسب فهو ايضا دليل على
ان القياس حجة بدلالته وكذلك التامل هذا استدلال ثان بالمعقول ووجهه ان التامل في
حقائق اللغة لاستعارة غيرها اى غير الفاظ الحقائق لها سائغ اى جائز كالتامل في الانسان
معنى الشجاعة لاستعارة اسم الاسد والقياس نظيره اى نظير كل واحد من التاملين ثابت من
حيث انه تامل معانى النص لاثبات حكم في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه فان قيل هذا اثبات
الشيء بنفسه لانه قياس جواز القياس على جواز الاستعارة على الوجه الذي ذكر قلت لا نعم ان هذا
قياس بل هو اثبات لجواز القياس بدلالة الاجماع على جواز الاستعارة بحكم العقل فان العقل
يحكم انه اذا جاز وجب العمل به والا يلزم العمل على الحس بهذا الدليل بعد القياس دليل آخر او

ايها الحادثة وكلاهما منفيان وبيانه اى بيان ان القياس نظير الاعتبار المذكور والاستعارة من
حيث ان النظر في كل واحد منهما نظر في الحكم والسبب ثابت في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة بالنصب
اى بيعوا الحنطة بالحنطة بدلالة الباء فانها تقتضي فعلا تلتصق بواسطتها بما دخلت فيه وههنا
ذكرت في المبادلة فناسب تقدير بيعوا وجاز الرفع ايضا تقديره بيع الحنطة بالحنطة على
حذف المضاف والحنطة مكيل اى الحنطة شيء من شانه الكيل عند ارادة معرفة مقداره وقوبل
بجنسه وقوله مثلا بمثل حال لما سبق يعنى بيعوا الحنطة بحنطة اخرى متماثلين والاحوال شروط
اى بيعوا بهذا الوصف وهو التسوية بين البدلين والامر للايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى
الحال التي هي شرط واراد بالمثل المقدار وهو الكيل في المكيل والوزن في الموزون دون غيره
بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلا بكيل ووزنا بوزن فكان قوله مثلا بمثل واراد بالفضل
في قوله عليه السلام والفضل ربوا الفضل على القدر اى القدر الشرعي الذي ذكرنا حتى لا يجري الربوا
في بيع ذرة من الذهب بذرتين ولا في حفنة بحفنتين ولا في بيع خمس حفنات بست
حفنات اذا لم يبلغ نصف صاع فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما اى بين البدلين في
القدر ثم حرمة اى حرمة الفضل تثبت بناء على فوات حكم الامر وهو وجوب التسوية فيكون
الحرمة ثابتة باشارة الامر عرف ذلك بالتامل في صيغة النص وبقوله عليه السلام الفضل ربوا لان الربوا
اسم لكل زيادة في احد البدلين هذا اى الذي ذكرنا وهو وجوب التسوية وحرمة الفضل
حكم النص والداعى اليه اى العلة الداعية الى وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية
في القدر بين هذه الاموال اذا بيعت بجنسها تقتضى ان تكون امثالا متساوية ولن
تكون كذلك اى لن تكون امثالا متساوية الا بالقدر والجنس والى الجنس اشار عليه السلام لانه
لو لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير لا يتحقق التساوى فكذا ان لم يوجد القدر كما في
العدديات لا تحصل المساواة في المقدار على سبيل الحقيقة لان المماثلة تقوم بالصورة و
المعنى وذكر بالقدر والجنس والى الجنس اشار عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والى الصورة اشار

بقوله مثلا بمثل فيكون القدر والجنس علة العلة والحكم يضاف الى علة العلة ايضا وسقطت
قيمة الجودة فى الربويات هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لانم ان المماثلة حقيقة ثبتت
بما ذكرتم فان التفاوت بينهما قد يبقى فى الوصف مع استوائهما قدرا وجنسا فان المالية تزداد
بالجودة فان من باع ثوبا جيدا بثوب ردى ودرهم فى مقابلة الجودة ولو باع قفيزا جيدا
بقفيز ردى ودرهم لا يجوز بالنص وهو قوله عم جيدها ورديها سواء جعلنا حكم النص اى كون
الداعى الى وجوب التسوية القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الرأى ووجدنا الارز هذا
شروع فى بيان ما لم يوجد فيه نص يعنى وجدنا مقادير الارز وغيرها كالجص والدخن امثالا
متساوية وكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض فى عقد البيع مثل حكم النص بلا
تفاوت فلزمنا اثباته اى اثبات الحكم النص وهو كون الفضل خاليا عن العوض وكونه حراما
على طريق الاعتبار المامور به وهو اى القياس المتنازع فيه بيننا وبين نفاة نظير المثلات
اى العقوبات النازلة بالامم السالفة فيكون كل واحد منهما ثابتا بالنص فى محل معلل بمعنى
اشير اليها فيه فيكون الاعتبار بالتامل فى الحكم الشرعى وهو قياس غير المنصوص كالاعتبار فيما ذكرنا
فان اسم فان عليه المنصوص يعنى اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر
ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا
وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فاعتبروا يا اولى الابصار
الاية نزلت فى يهود بنى النضير حيث صالحوا رسول الله عم حين قدم المدينة فاستمهلوا
عشرة ايام فحلم المنافقون اليهم ان لا تخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فنحن معكم وان اخرجتم
لنخرجن معكم فلما ايسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابى عليهم الا الجلاء لاول الحشر متعلق باخرج
اى فى وقت اول الحشر وهو حشرهم الى الشام وظن الناس ان لا يخرجوا من ديارهم لعزتهم وظن
بنى النضير ان حصونهم مانعتهم من الله فاتى امر الله ومعنى تخريب بيوتهم انهم خربوها لحاجتهم
الى الخشب والحجارة فسدوا افواه الازقة وان لا يبقى للمسلمين بعد جلائهم مساكن ومعنى

تخريبهم بايدى المؤمنين تسببهم فى ذلك فانهم ابقوهم وكلفوهم عليه فالاخراج من الدار عقوبة
كالقتل لقوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم اى على بنى اسرائيل ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم جعل
الخروج عديل قتل النفس فى حق بنى اسرائيل القتل على الخروج والكفر يصلح داعيا اليه اى الى الاخراج
كما يصلح للقتل فيكون الذين كفروا بيانا للجناية وقوله من اهل الكتاب بيانه لفظ الجناية وقوله من
ديارهم بيان لفظ العقوبة واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة لان الاول من الامور الاضافية
يدل على الحشر الثانى بعده وهو اجلاء عمر رض اياهم من خيبر الى الشام ثم دعانا اى الله تعالى
بقوله فاعتبروا الى الاعتبار بالتامل فى معانى النص المحل اى بما وضح لنا من المعنى فيما لا نص
به فنعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا
اى كذلك فى الشرعيات لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع ليعمل به فيما لا نص فيه والجواب
عن نفاة القياس اما عن الاية فالقرآن تنزل تبيانا لكل شىء والقياس شىء من تلك الاشياء المبينة
فى الكتاب كل شىء فى الكتاب لا يكون باسمه الموضوع له لغة فيكون تبيانا بمعناه واما عن السنة
فالمراد به الرأى الفاسد بدليل قوله فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فانه قياس المعدوم بالموجود فاسد
لانه لا مماثلة بينهما على ان اسناد الحديث ضعيف ضعفه البخارى والنسائى وعن المعقول
فهو ان تعلق الحكم بمعنى من معانى النصوص وان ثبت بدليل فيه شبهة لكن وضع الشرع الاسباب
على وجه يكون فيه شبهة لاجل العمل كالايات المأولة والعام الذى خص منه البعض فكذا ههنا و
الاصول فى الاصل معلولة اى الاصل فى النصوص الكتاب والسنة واجماع الامة ان يكون ذات
علة وهى وصف يكون الحكم متعلقا به هذه ثلثة احكام الاول ان الاصل فى النصوص ان يكون
معلولة والثانى انها معلولة باصلها وصافها لا ببعضها ولا بكل واحد منها واليه اشار بقوله الا
انه لا بد فى ذلك عن دلالة التمييز اى دليل يميزها هو العلة من غيرها والثالث بقوله الا انه لا بد
فى ذلك عن دلالة التمييز اى دليل يميز ما هو العلة والثالث بقوله ولا بد قبل ذلك اى قبل التعليل
من قيام الدليل على انه للحال شاهد اى ان النص معلول فى حال القياس واللازم يكون بمعنى فى كونهم

كتبته لخمس بقين من رجب اى فى خمس ولا يكفى كون الاصل فى النصوص التعليل عند عن المعلول
بالشاهد لان اشتمال النص على العلة الجامعة بين محل المنصوص عليه والفرع شهادة منه على حكم الفرع
فيكون شاهدا على ثبوت الحكم فى الفرع ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم
ودفع فهذه الامور الخمسة تجب معرفتها فى القياس فشرطه ان لا يكون الاصل وهو محل حكم المنصوص عليه
عند اكثر الفقهاء كالبر اذا قيس عليه الارز والفرع هو الارز وعند المتكلمين هو النص الدال على الحكم
فى المقيس عليه من نص واجماع والفرع هو قبح بيع الارز متفاضلا والاشبه هو الاول لان الاصل
يطلق على ما يبنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين وقيل الاشبه
هو الثانى لان الثانى يبتنى على الغير هو الحكم دون المحل واذا عرف هذا فنقول الا ان المراد من
الاصل النص فعنا شرطه ان لا يكون النص المثبت للحكم مخصوصا بحكمه اى منفردا مع حكمه بذلك
المحل الباء بمعنى مع والضمير راجع الى الاصل والفرق بين استعمال الباء بمعنى مع وبين مع ان مع للاشتراك
المصاحبة والباء للالصاق انها بمعنى اخر الباء للاستعانة كما فى قولك كتبت بالقلم اى بسبب نص
آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل وهو قوله تم واستشهدوا شهيدين والا ان المراد من الاصل
محل الحكم فالباء فى بحكمه كونه صلة للخصوص وهى تدخل على المقصور كثيرا فيحمل على الغالب كشهادة
خزيمة اى قبول شهادته هنا هو الحكم خصت شهادته من عموم سائر الشهادات المشروطة بالعدد
ليس المراد من الخصوص المنفى الخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع من القياس الا ترى ان اهل
الذمة خصوا عن آية القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان بالقياس فقضيته ما روى ان النبى عم
اشترى ناقة من اعرابى واداه الثمن فانكر الاستيفاء وجعل يقول هلم شهيدا فقال عم من
يشهد لى فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابى ثمن الناقة فقال عم
كيف تشهد لى ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تأتينا عن خبر السماء الا
نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمنها فقال عم من شهد له خزيمة فحسبه فجعل شهادته كشهادة
رجلين كرامة له وتفضيلا على غيره حتى لا يثبت ذلك الحكم فى شهادة غيره والا ان فوقه فى الفضل

للقياس شرط وركن وحكم

كالخلفاء الراشدين مع ان النصوص وجبت اشتراط العدد فى حق العامة فلا يجوز تعليله لانا متى عدينا
الحكم الى غيره ابطلنا الخصوصية الثابتة بالنص وانما خص بهذه الكرامة من بين سائر الحاضرين لفهم جواز
الشهادة لرسول الله صلعم بناء على اخباره وجواز الشهادة لغيره بناء على البيان فان قوله عم فى افادة
العلم كالعيان وان لا يكون معدولا به الباء فيه للتعدية لان العدول لازم فلا يأتى المجهول منه الا بالصلة
والضمير راجع الى الاصل يعنى ان لا يكون الاصل عادلا عن سنن القياس اى ما بلا كبقاء الصوم مع
الاكل والشرب ناسيا ثبت هنا بالنص وهو قوله عم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فانه
مخالف القياس فلا يجوز قياس المخطى عليه وان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره
ولا نص فيه هذا شرط ثالث للقياس تسمية ولكنه فى الحقيقة ستة شروط وانما جعل الكل شرطا واحدا
لان الكل راجع الى تحقق التعدى فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف الشرطين الاولين لانهما ليسا من التعدى
بل من شروطه الشرط الاول كون وصف الفعل متعديا وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة وهو
لا يجوز عندنا خلافا للشافعى كما سنذكره ان شاء الله ثم اعترض هنا بان تعدى الحكم هو انتقاله
من محل الى آخر وهو محال لانه عرض لا يقبل الانتقال وبان التعدى حكم القياس فلا يجوز ان يكون شرطا
له واجيب بان المراد من تعدى الحكم تعدى مثل حكم الاصل فى الفرع مجازا وعن الثانى بان المراد
ان تصوره وقوعه شرط له لا نفسه ولا بعد فى ان يكون تصوره وقوعه متقدما ووجوده متأخرا و
الثانى ان يكون المتعدى حكما شرعيا لان القياس لا يجرى فى اللغة لقوله تم وعلم آدم الاسماء كلها
الا ان الآية تدل على ان الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف والخلاف جار فى الكل لان
المراد من الاسماء الكلمات وقال ابو بكر الباقلانى يجرى فى الاسماء ايضا لانا راينا ان عصير العنب
لا يسمى خمرا قبل اشتداده فاذا زالت الشدة زال الاسم كما لو تخلل والدوران يفيد علية الطرق
والشدة حاصلة فى النبيذ فيسمى خمرا فيكون حراما الا ترى ان كتب النحو والصرف مملوة بالاقيسة
قلنا الدوران لا يفيد التعليل عندنا وانما المعتبر هو الاثر فلا يكون علينا ولا نم ان الاسم اللغوى
يثبت قياسا لوجود معنى الشىء فى شىء آخر بلا وجود صورته الا ترى ان الياقوت قائم بالذات

والحزن قائم بالذات مع هذا الاسمى الحزن باقيا وما ذكروا في الافية في الكتب ثابت بالتوقيف والشرط
الثالث ان يكون الحكم ثابتا بالنص اذ لو كان فرعا لآخر لا يجوز القياس عليه كما فعل بعض الشافعية قاس السفرجل على
التفاح في كونه ربويا بعلة الطعم ثم قاس التفاح على البر بعلة الطعم ايضا فانه يمكن قياس السفرجل على البر بعلة الطعم
فلا يحتاج الى القياس الآخر والرابع ان يكون المتعدى بعينه من غير تغيير اذ لو وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع
لا يكون الثابت في الفرع مثل الثابت في الاصل فلا يجوز القياس والخامس كون الفرع نظير الاصل في العلة والحكم اذ
لو لم يكن نظيره يكون الحكم في الفرع بالرأي من غير الحاق باصل وهو باطل والشرط السادس ان لا يكون في الفرع
نص اذ لو كان نصا فان كان حكم القياس موافقا لحكم النص لم يكن للقياس فائدة وان كان مخالفا كان باطلا لان
القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص وقال الشافعي ان كان حكمه موافقا لحكم القياس كان القياس صحيحا
كان مؤكدا للنص فلا يستقيم التعليل لا ثبات المطلق المشروط فرع عليها احكامها وهذا متفرع على الشرط الثاني
من الشروط الستة يعني لا يجوز التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة بان يقال الزنا سفح ماء محترم على محل محرم
هذا المعنى موجود في اللواطة فيكون اللواطة زنا فيجرى عليها حكم الزنا لانه ليس بحكم شرعي ولا التصحيح ظهار
الذمي لكونه اى لكون التعليل تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في الفرع عن الغاية
هذا متفرع على الشرط الرابع بيانه ان ظهار الذمي لا يصح عندنا حتى انه لا يحرم الوطء وعند الشافعي يصح ظهاره
فيحرمه وعلل بان حكمه حرمة والكافر اهل لها فيصح ظهاره كما يصح طلاقه قياسا على المسلم قلنا هذا تغيير
لحكم الاصل وهو ظهار المسلم في الفرع وهو ظهار الذمي وانما قلنا انه تغيير لان حكم الاصل ثبوت الحرمة
موجبة للكفارة متناهية بها وحكم الفرع ثبوت الحرمة مؤبدة غير متناهية بالكفارة لان الكافر ليس
باهل لها لان فيها معنى العبادة والواجب على المظاهر انما يتعذر على الاعتاق هو الصوم والصوم لا يصح من الكافر
والواجب بالنص تحرير يخلفه الصوم والكافر ليس باهل له وان كان للتحرير المطلق ابدا والتعدية للحكم من الناسي
في الفطر الى المكره والخاطئ هذا متفرع على الشرط الخامس قال الشافعي لما صار الناسي معذورا مع
عامد في نفس الفعل فلان يعذر المكره والخاطئ وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى بما الحقا في نظائره
واما المكره فلانه يفعله مستقلا الى المكره فلا يبقى للمكره فعلا اصلا لان عذرهما دون عذره اى عذر الناسي

لان النسيان يقع من الانسان بلا اختيار منه فيكون منسوبا الى صاحب الحق لانه هو الذي اوجبه الا يرى الى قوله
عم فانما اطعمك الله وسقاك بخلاف الفرع وهو فعل الخاطئ والمكره لانه وجد ممن عليه الحق من وجه لانه حصل
بكسبه وانه هو كان بخلق الله تعالى ايضا على مذهب اهل السنة فلم يجعل ساقطا الوجوه بكسب العبد فتعديه عدم
الفطر من الناسي الى الخاطئ والمكره يكون فاسدا لعدم المماثلة بين الفرع والاصل لان عذرهما ليس من
قبل من له الحق وانما اوجب الشرع الكفارة على الخاطئ فان قلت انتم عديتم حرمة المصاهرة من الحلال
الى الحرام وليس بنظيره في اثبات الكرامة قلت الاصل في ثبوت الحرمة كانهما صارا شخصا واحدا ثم اقيم
ما هو سببه وهو الوطء مقامه ويستوى في ذلك الوطء الحلال والحرام ولا اشتراط الايمان في رقبة كفارة اليمين
والظهار وهذا فرع على الشرط السادس اشترط الشافعي الايمان في كفارة اليمين والظهار بالجواز وعلل وقال
هو تحرير في تكفير فيشترط فيه الايمان كما يشترط في كفارة القتل وانما لم يجز هذا التعليل عندنا لانه تعدية
الى شيء فيه نص يتغير به ذلك الشيء وهو كفارة اليمين والظهار فان النص الوارد فيهما مطلق وبهذا التعليل
صار منفيا او تقييد المطلق تغيير له والشرط الرابع اى الشرط الرابع للقياس من الشروط الاربعة وانما صرح
به لبيان ان من الشروط المتضمنة في ضمن الشرط الثالث ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فان قلت
لا يصح القياس الا بتغيير حكم النص لانه قبل التعليل خاص وبعده يعم فكيف صح اشتراطه قلت معناه لا يتغير
ما هو المفهوم من النص قبل التعليل كتعليل الشافعي في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه علل
الاطعام بالتمليك لان الاطعام لغة جعل الغير طاعما وكان هذا مفهوم النص قبل التعليل وهذا قد يحصل بالاباحة
فلما علله بالتمليك قياسا على الكسوة يتغير بعد التعليل على وجه يتغير حكم الاصل في الفرع كما ذكرنا في ظهار
الذمي فلانه لا يجوز على وجه يتغير حكم النص في غير المنصوص عليه اولى وانما خصصنا القليل من قوله عم لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء حال التساوى دل على عموم صدره من الاحوال هذا جواب
نقض يرد على ما ذكرنا وهو انكم غيرتم حكم النص في الربا بالتعليل لان قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء يعم القليل والكثير فخصصتم الذي يدخل تحت الكيل بالتعليل تقرير الجواب انه عم استثنى
الحال بقوله عم الا سواء بسواء اذ المراد حالة التساوى في الكيل المذكور في صدر الكلام وهو الطعام

عين واستثناء الحال من العين لا يستقيم اذ الاصل في الاستثناء الاتصال فعلم انه مستثنى من احوال الشيء وهو
حال التساوي والتفاضل والمجازفة ولئن ثبت ذلك اي التساوي الا في الكثير لان المراد منه التساوي في الكيل
بالاجماع فكان آخر الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير بالنص اي بدلالته مصاحبا حال
من النص للتعليل لا به اي لا بالتعليل وانما يسقط حق الفقير في الصورة هذا جواب نقض آخر وهو ان الشرع
اوجب الزكوة وقدرها الشرع في الابل بقوله في خمس من الابل شاة فصار حق الفقير في صورة الشاة و
معناها وانتم ابطلتم بالتعليل بالقيمة صورة الشاة حيث قلتم يجوز قيمتها وهذا تغيير لحكم النص وقد
ذكرتم فيما تقدم تقرير الجواب ان حق الفقير في الصورة سقط بالنص اي بالاذن الثابت بالنص وهو قوله تعالى
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها لا بالتعليل لانه وعد ارزاق الفقراء اي وعد الله للفقراء ارزاقهم
ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه كالشاة والبقرة ونحوهما ثم امر الاغنياء بانجاز المواعيد
اي بقضاء ما وعد الله للفقراء بقوله انما الصدقات للفقراء من ذلك المسمى وهو عين الشاة او البقرة
او عين النقدين وذلك لا يحتمل اي ذلك المسمى لا يحتمل انجاز ما وعد الله الفقراء من عينه مع اختلاف
المواعيد لكثرة حاجاتهم فلا يكون حقهم متعلقا بعين المنصوص بل بمطلق المال فكان الامر بانجاز المواعيد
اذنا بالاستبدال المفضي حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد فثبت ان الاستبدال المسمى بالنص المصاحب للتعليل
لا بمجرد التعليل وركنه اي ركن القياس ما جعل علما اي وصف جعل علامة انما قال ركنه هنا لان ركن الشيء
ما يقوم به ذلك الشيء ولا قيام للقياس الا به لانه ما لم يكن اشتراك الاصل والفرع في الوصف لا يثبت الاشتراك
بينهما في الحكم فلا يثبت القياس وانما جعل علامة لان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام لا موجبة
لذاتها لان الموجب هو الله تعالى ثم الحكم في المنصوص لما كان مضافا الى النص في الاصل والى العلة في الفرع كما هو
مذهب بعض مشايخ العراق يكون ذلك علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في
الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب بعض مشايخنا يكون ذلك الوصف علما فيهما وجه قول مشايخ العراق
ان النص دليل قطعي والعلة دليل فيه شبهة واحالة الحكم الى القطعي اولى من احالته الى المظنون واضيف الحكم
في الفرع الى العلة لانه لا دليل فيه فوقها قلت انا لم يثبت الحكم في الاصل بالعلة فمن اين يأتي

التعدية الى الفرع قلت المعنى في الاصل صار لاضافة الحكم اليه مؤثرا لكن لم يظهر اثره في المنصوص
لكون النص اقوى منه وانعدم النص في الفرع فاضيف الحكم الى المعنى فظهر اثره في الفرع لانه لا دليل فيه اقوى
منه وجه قول بعض المشايخ ان العلة اذا لم يكن لها اثر في الحكم في الاصل لا يثبت الحكم في الفرع لان القياس لا يكون
الا ابانة حكم الاصل في الفرع بعلة مثل علة الاصل ولا مماثلة بينهما لان علة الفرع مؤثرة وعلة الاصل غير
مؤثرة ويمكن ان يقال في هذا المقام المراد من قوله ما جعل علما على حكم النص ايما كان اعم من ان يكون في الاصل او
الفرع وهو الظاهر فيرتفع الخلاف على حكم النص مما اي من الاوصاف التي اشتمل عليه النص اي يثبت حكم له
عدي بعلى لتضمنه معنى البناء اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص
النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم الا ان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص لا بتدأ يكون ثابتا به صيغته
او ضرورة اقتضاء والا لم يكن متعلقا بالنص فلا يمكن جعله علما على حكمه وجعل الفرع نظيرا له في حكمه اي
النص في حكم النص احترز به عن العلة القاصرة اذ ليست ركنا للقياس بوجوده اي بوجود ذلك الوصف
في الفرع والباء فيه للسببية وهذا اشارة الى ان اركان القياس اربعة وهي الاصل والفرع وحكم الاصل
والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس ونتيجته ولا يجوز ان يكون ركنا له لتوقفه عليه كذا
قال ابن الحاجب وفي كلام المصنف انه لم يكن صريحا في كون الثلاثة اركانا للقياس لكنه مستفاد من توقفه عليها
لانه موقوف على المعنى المذكور والمعنى المذكور موقوف على الثلاثة الباقية وهو اي ذلك المعنى الذي جعل
علما على حكم النص جائز ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه كالثمنية فانها لازمة للذهب والفضة عللنا
بها في وجوب الزكوة في حلي النساء وقلنا بجب الزكوة في المصوغ منهما كما يجب في غير المصوغ بعلة الثمنية
باصل الخلقة وهي الصفة لا تبطل بصيرورته حليا والخصم علل بها في باب الربوا وهو مردود عندنا
لانه تعليل بالعلة القاصرة بخلاف تعليلنا بالثمنية في باب الزكوة لانها متعدية الى الحلي والمراد بالثمنية
ان يكون الذهب والفضة بحال يقدر به مالية الاشياء وعارضا كالانفجار في قوله عم فانه دم عرق
انفجر والتعليل به يدل على اعتبار صفة الانفجار وهو عارض لان الدم الذي في العرق ليس بمنفجر
واسما اي جاز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم في قوله عم للمستحاضة توضئي وصلي فان قطر

الدم على الحصير فانه دم عرفا لحمه فان الدم اسم علم اى موضوع غير مشتق عن معنى والتعليل به بدل على
اعتبار صفة النجاسة فان قلت ما الفرق بين جواز التعليل باسم الدم وعدم جوازه باسم الخمر اجيب
بان التعليل هناك لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم يترتب الحرمة على الاسم فيكون قياسا فى اللغة فلم يجز وهنا
بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا بالاسم فيكون تعليلا بالوصف حقيقة فيصح وجليا لحيث لا يحتاج الى
النظر الكثير كوصف الطواف فى الهرة فى قوله دم الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين وخفيا مثل علة الربوا
وهى القدر والجنس عندنا والطعم فى المطعومات والثمنية فى الذهب والفضة عند الشافعى والاقتيات و
الادخار عند مالك وحكما اى يجوز ان يكون ذلك الوصف حكما شرعيا كالتعليل بالدينية الثابتة فى
الذمة فى جواز اداء الدين عن الميت قال النبى عم للمرأة التى سألته عن الحج عن ابيها ارايت لو كان على
ابيك دين فقضيته اما كان يجزيك فقالت نعم فقال دين الله احق لان قوله عم دين عبارة عن ثابت فى
الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم وفردا كعلة تحريم النساء وهو الجنس وحده او الكيل وحده او الوزن
وحده وعددا مثل القدر مع الجنس فى علة تحريم التفاضل ويجوز ان يكون الوصف الذى جعل علة فى
النص كقوله عم انها من الطوافين وقوله عم كلما يكيل وغيره اذا كان ثابتا به اى النص كتعليل جواز
السلم بفقر العاقد وذلك ليس بالنص لانه معنى فى العاقد لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود السلم
المنصوص عليه بما روى انه عم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم يقتضى عادم او العدم
صفته فيكون ثابتا باقتضائه فيكون كالثابت بعينه ودلالته اى دليل اطلاق المصدر على الفاعل كونه الوصف
علة لانه ركن القياس هو الوصف اشار الى الدليل الذى يعلم به كون الوصف علة صلاحه وعدالته بظهور
اثره فى جنس الحكم المعلل به قبل القياس كان شهادة الشاهدين بعد صلاحهما للشهادة بان يكونا حرا
عاقلا بالغا مسلما لا يقبل ما لم يثبت عدالته والمؤثر باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم و
جنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين ذلك الوصف فى عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذى لا ينكر
احد والثانى ان يظهر اثر عين الوصف فى جنس ذلك الحكم وهو المذكور فى الكتاب كما يثبت الاخوة
لاب وام فى التقديم فى الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية غير الميراث لكن بينهما مجانسة

فى الحقيقة والثالث ان يؤثر جنسه القريب فى عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات الكثيرة بعذر
الاغماء فان تاثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر فى عينه باعتبار لزوم الحرج والرابع ما ظهر اثر
جنسه فى جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة عن الحائض فانه ظهر تاثير جنسه وهو سقوط السفر فى ذلك
الحكم وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام حجة ويعنى بصلاح الوصف ملائمته وهو اى الملائمة
تذكير الضمير باعتبار كونها مصدرا ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله عم وعن السلف اى
الصحابة والتابعين بان لا يكون نابيا عن طريقتهم فى التعليل لان الكلام فى العلة الشرعية والمقصود
بها اثبات الحكم الشرعى فلا يصح العمل بها الا ان يكون موافقا لما نقل عن الذين بيانهم عرف احكام الشرع
فان العقل الى المراد بالتناسب انه اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل الا كقولنا
حرمت لانها تقذف بالزبد وقولنا اذا اسلم احد الزوجين اضيفت الفرقة الى اباء الاخر لا نه نابيا
الى الاسلام لانه عرف عاصما لا قاطعا للحقوق كتعليلنا بالصغر فى ولاية المناكح جمع منكح بفتح الميم
بمعنى النكاح ولما قال ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع وما قيل انه
جمع منكوحة ففيه شذوذان احدهما حذف الياء بعد الكاف والثانى جمع المفعول على مفاعل مقصور
على السماع وقولهم ملاعين ومكاسير شاذ وكذا فى الشافية كما يتصل به من العجز اللازم متعلق بالتعليل
والضمير فى به راجع الى الصغر اعلم ان ولاية انكاح الصغار معلولة بالصغر اتفاقا وكذا فى انكاح الصغاير
عندنا وبالبكارة عند الشافعى وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا زوج الاب البالغة من غير كفو من غير رضاها
لا ينعقد عندنا خلافا له وفيما ان الاب يملك اجبار الثيب الصغيرة عندنا خلافا له فانه اى الصغر مؤثر فى
اثبات الولاية فى مال الصغير فان الصبا مظنة العجز دون البكارة تاثير الطواف مفعول مطلق لما
يتصل به من الضرورة يعنى التعليل بالصغر موافق للعلل المعروفة لانه مثل الطواف الذى علل به النبى عم
سقوط النجاسة عن الهرة فى قوله الهرة ليست بنجسة انها من الطوافين فالطواف منشأ للضرورة وهى
تقتضى صون الاوانى عن الهرة والضرورة مؤثرة فى اسقاط النجاسة فكذا الصغر منشأ للعجز والعجز
مؤثر فى اثبات الولاية وكان التعليل بالصغر موافقا لتعليله عم دون الاطراد يعنى الدليل الدال

على علية الوصف صلاحه وعدالته الاطراد او وجودا وعدما يعني وجود الحكم عند وجود الوصف
وعدمه عند عدمه لقوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب وجودا وعدما
فانه اذا وجد شغل القلب بشيء او غضب لم يحل له القضاء واذا لم يوجد شغل القلب بشيء او غضب حل له
القضاء احتج اهل الطرد بان العلل الشرعية امارات على الاحكام لا موجبة لان الموجب هو الله فاذا
اطرد الحكم مع الوصف وجد كون الوصف امارة للحكم فلا حاجة بعد ذلك الى معنى يعقل لان امارة الشيء
ما يكون علامة على وجود ذلك الشيء والجواب عنه ان قولهم العلل امارات مسلم في حق الله تعالى جعلها امارات
لا ايجابية واما في حقنا فليست كذلك بل هي موجبة لانا مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل فاذا وجدت
العلة الشرعية وجد حكمها بها لا محالة كما نسبت الخمرية الى افعالنا ونسب حل البضع الى النكاح و
القصاص الى القتل وان المقتول ميت باجله واذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز لان الوجود قد يكون
اتفاقا ومجرد الاطراد لا تمييز بين الشرط والعلة الا ترى ان من قال لعبده انت حر ان كلمت زيدا
دار وجود العتق مع الكلام كما دار مع انت حر وهو علة فلا بد من ان يكون مؤثرا ومن جنسه اي
من جنس الاطراد التعليل بالنفي من حيث ان كلا منهما لا يصلح دليلا لان استقصاء العدم اي عدم
العلة اضافة الاستقصاء الى العدم بادنى ملابسة يعني طلب العلة فانتهى الى عدمها لا يمنع الوجود
اي وجود علة اخرى من وجه آخر لان العلة لا يكون اعلى حالا من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود
وصف آخر يثبت الحكم به لما ثبت ان الحكم قد يثبت بعلل شتى فكيف يمنع العدم والتعليل بالنفي كقول
الشافعي في النكاح اي في انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال وكونه غير مال لا يمنع
قيام وصف آخر له اثر في اثباته بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس ما لا يسقط
بالشبهات لانه لا يبطل برجوع الشهود بعد القضاء ولو كان مما يسقط بالشبهة لبطل كما في الحدود
ويثبت بالهزل والاكراه فيكون النكاح اسهل ثبوتا من المال فلما ثبت النكاح بما لم يثبت به المال
فلان يثبت بما يثبت به المال اولى الا ان يكون السبب معينا استثناء عن اعم الاحوال تقديره
ومن جنس الاطراد التعليل بالنفي في جميع الاحوال الا في حال كون سبب الحكم المتنازع فيه معينا لا يكون

له سبب آخر غيره فيصح الاستدلال وهو في الحقيقة جواب عما يقال انتم قد عللتم بالنفي في موضع كقول
محمد في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب بيانه ان سبب وجوب الضمان هو الغصب فيصح الاستدلال
بعدم الغصب على عدم وجوب الضمان لان ضمان الغصب لا يكون بلا غصب ومنها قول محمد ايضا في
المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس في ذلك لانه لم يوجف عليه المسلمون يعني انما يجب الخمس فيما
اذا كان في ايدي الكفار واستفيد الى المسلمين بايجاف الخيل والمستخرج من قعر البحر لم يكن في ايدي الكفار
لان قعر الماء لا يمنع ايديهم فلا يكون من الغنيمة فلا يكون فيه الخمس والاحتجاج اي ومن جنس الاطراد الاحتجاج
باستصحاب الحال وقيل هو الحكم بالثبوت في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وفي
هذا التعريف بحث لان الحكم بالثبوت في الزمان الثاني وهو فعل المجتهد وهو علة توجب الاستصحاب
لا نفس الاستصحاب لان الاستصحاب هو الدليل الذي يثبت به الحكم وقيل هو ابقاء ما كان على ما كان
وانما سمي هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال
مصاحبا للحكم فاضافته الى الحال اضافة المصدر الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا استدل الشافعي
على حجيته بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت به معارض قطعا بقي الحكم بذلك الدليل كما تثبت الشرائع
بعد وفاته عم اجاب المصنف بقوله لان المثبت ليس بموجب يعني الدليل الموجب لوجود حكم في الشرع ليس
موجبا لبقائه لان البقاء عرض آخر مفتقر الى علة اخرى ولو كان البقاء عين الوجود لما انفك البقاء
عنه والجواب عن الشرائع ان البقاء فيها بعد الرسول عم لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال
النسخ فيها لكونه عم خاتم النبيين بنص القرآن وذلك اي الاستدلال بالاستصحاب انما يكون يتحقق
في كل حكم عرف وجوبه اي ثبوته بدليله ثم وقع الشك في زواله اي زوال الحكم لعدم وجدان المزيل اعلم
انه لا خلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل التأمل والاجتهاد في المزيل وانما الخلاف في استصحاب
حكم الحال بعدم دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد كان استصحاب المستدل اي جعله حال البقاء
على ذلك اي على الثبوت مصاحبا للحكم موجبا اي دليلا ملزما عند الشافعي وعندنا لا يكون حجة موجبة
اي ملزمة على الخصم ولكنها حجة دافعة لالزام الخصم عليه وثمرة الخلاف تظهر في مسائل منها ما

ماذكره المص بقوله حتى قلنا في الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك
الطالب فيما اي السهم الذي في يده وقال ليس لك فيه ملك وانما هو في يدك بالاعارة ان القول قوله
يعني القول للمشتري ولا تجب اي لا تثبت للشفيع الشفعة الا ببينة اي باقامة البينة على ملكه ما في يده
لان الشفيع يتمسك بالاصل وان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر الدفع لا الالزام وقال الشافعي تجب
بغير بينة لانه يصلح للدفع والالزام عنده ووضع الشيخ المسئلة في البيع الشقص ليتحقق خلاف الشافعي
في استصحاب الحال لانه لا يقول بالشفعة في الجواب ومنها رجل قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت
حر فمضى اليوم ثم اختلفا فالقول قول المولى عندنا ولا يعتق العبد لان العبد يتمسك باستصحاب الحال
لان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة للالزام على المولى وعند الشافعي القول قول العبد لانه يصلح للالزام
قلت لا نم ان كل ظن معتبر وانما المعتبر ما قام الدليل القطعي على اعتباره ولم يوجد هنا دليل قطعي
والظني على اعتباره فلا يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل بالتحري والاحتجاج بتعارض الاشباه
وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق المتنازع فيه كقول زفر في غسل المرافق
انه ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل في المغيا كقولهم حفظت القرآن من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل
كقوله ثم اتموا الصيام الى الليل فلا يدخل المرافق في وجوب الغسل بالشك وثبتا بغير دليل يعني هذا الاحتجاج
فاسد لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث بين العلم والجهل فباي دليل يثبت هذا الحادث فان قال
بوجود بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا بل نعلم المتنازع فيه من اي قبيل فان قال اعلم
نفي الشك لانه مع العلم لا يجتمع وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وعدم الدليل معه وفي بعض الشروح
ما دخل دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون تعارضا في المرفق لانه لم يجتمع دليل الدخول
وعدم الدخول ومن شرط التعارض اتحاد المحل كما في سور الحمار لان تعارض الدليلين في نفس السور
وفيه نظر لان المراد من التعارض ليس هو التعارض المصطلح وان غاية ما في الباب ان تعارض
الاشباه يحدث الشك لكن اثره في التوقف لا الميل الى احدهما بلا ترجيح وزفر لا يقول
انه عمل بالاصل لا بالميل الى احدهما لان وجوب الغسل قطعا مع وجود الشك لا يتصور فينبغي ان

النص قطعا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف اي من جنس الاطراد الاحتجاج بالوصف الذي
لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف آخر اليه يقع به اي بذلك الوصف الفرق
بين الاصل والفرع يعني لا يوجد ذلك الوصف في الفرع كقولهم اي كقول بعض اصحاب الشافعي في مس
الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول وهذا فاسد لانه قياس بلا معنى عليه لانه
ان جعل نفس المس معنى عليه لزم قياس المس على المس وان جعل مع وصف آخر وهو قوله وهو يبول لا يوجد
ذلك في الفرع والاحتجاج بالوصف المختلف فيه وهو ان يقيس صورة على اخرى ويجعل الجامع وصفا
اختلف في كونه علة للحكم كقولهم في الكتابة الحالة فانها باطلة انه عقد لا يمنع من التكفير اي من
التكفير اي من جواز التكفير بالاعتاق فكان فاسدا كالكتابة بالخمر وهذا فاسد لانه تعليل بوصف
مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا يمنع جواز الاعتاق عن التكفير عندنا حالة كانت او مؤجلة
فلم يكن عدم المنع عن التكفير دليلا على افساد الكتابة فيلزم عليه اقامة الدليل على ان الصحيح منها
مانع عن جواز الاعتاق ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل كان
فاسدا والاحتجاج بما لا شك في فساده بحيث لا يخفى على احد من اهل الفطانة كقولهم اي بعض اصحاب
الشافعي في منع جواز الصلوة بثلث آيات الثلث ناقص العدد عن سبعة يريد بها الفاتحة فلا
يتادى به الصلوة كما دون الآية اي كما لا يجوز بما دون الآية وهذا ظاهر الفساد اذ لا اثر للنقصان
من السبعة في عدم جواز الصلوة عنها ذكر في المحصول ان قراءة الفاتحة ركن حتى ان من عجز عنها
يقرأ سبع آيات من القرآن متفرقة او متوالية فان عجز عنها يسبح ويهلل بقدر الفاتحة
قال صاحب القواطع مثل هذه التعليلات ضلال وذلة في الدين ومنع عن سبيل الرشاد
للمسترشدين وهذا غير منقول من السلف بل حدث ممن كان عن طريق الفقهاء بعيدين والاحتجاج
بلا دليل لا خلاف في انه يطلب الدليل ممن قال حكم الله في هذه الحادثة كذا ولا يطلب ممن قال لا اعلم
حكم الله في هذه الحادثة واما النافي للحكم كمن قال ليس على الصبي والمجنون زكوة فهل عليه دليل ام لا
قال اصحاب الظواهر لا دليل على منفي النفي بل يكفي التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله والاحتجاج

بلا دليل وقال بعضهم يجب على النافي في العقليات فقط وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في الاثبات
ولا في النفي تمسك اصحاب الظواهر بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فانه تعالى علّم نبيه عم الاحتجاج
بلا دليل واحتج من خصص العقليات بان مدعي النفي والاثبات في العقليات يدعي حقيقة الوجود
والعدم كقوله زيد في الدار او ليس في الدار واما في الشرعيات فمدعي الاثبات كوجوب شيء او
ندبه يدعي حكما شرعيا واما النافي فينكر وجود الواجب ويدعي انتفاءه وذلك ليس بحكم شرعي
فكيف يطالب بالدليل واحتج الجمهور بقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك
امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي عم بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات
جميعا فان قلت لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة اذ لا واسطة
بين الاثبات والنفي قلت قوله لا دليل انما يكون دليلا اذا كان النافي عالما بجميع الادلة فاما
من لا علم بذلك فهو جاهل بالدليل لا عالم بانتفائه فان قلت قال ابو حنيفة لا خمس في العنبر لانه لم يرد
به الاثر قلت لم يكتف بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة السمك حيث قال محمد حاكيا عن ابي حنيفة
لا خمس في العنبر فان قلت لم قال لانه بمنزلة السمك قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه
بمنزلة الماء ولا خمس في الماء هذا اشارة الى معنى مؤثر يعني القياس انه لا يجب الخمس فيه لانه انما يجب فيما كان
اصله في يد العدو حوته ايدينا قهرا وغلبة وانما وجب في بعض الاموال بالاثر ولم يرد فيه اثر بخلاف
القياس فترك على اصل القياس وجملة ما يعلل له اي جميع ما يطلب التعليل لاجله اربعة اقسام لما فرغ
عن بيان شرط القياس وركنه شرع في بيان حكمه الاول اثبات الموجب بكسر الجيم اي العلة او وصفه و
الثاني اثبات الشرط اي شرط الحكم او وصفه والثالث اثبات الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النساء
هذا مثال الاثبات الموجب يعني الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للبيع نسيئة ام لا فعندنا يحرم وعند
الشافعي لا يحرم وههنا اختلاف وقع في موجب الحكم فلم يصح اثباته بالرأي وانما يجب على المدعي الدليل
من نص او دلالة او اشارة او اقتضاء لان الثابت بها ثابت بالنص فقلنا الجنس بانفراده يحرم النسيئة
باشارة النص لان علة الربوا القدر والجنس على ما مر ووجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول في

احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة فالجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة العلة فاثبتنا به شبهة
الربوا لان الشبهة كالحقيقة في هذا الباب حتى فسد البيع بمجازفة لشبهة الربوا وصفة السوم في زكوة
الانعام هذا مثال الاثبات وصف الموجب دون الصفة هل هي شرط الزكوة ام لا فعند العامة شرط
وعند مالك لا وهذا نظير الاول لا يجوز التكلم فيه بالرأي بل بالنص وهو قوله عم في خمس من الابل السائمة
شاة وله الاطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم من غير اشتراط السوم والشهود في النكاح
وهي شرط عندنا خلافا لمالك فلا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو قوله لا نكاح الا بشهود
وهو يتمسك بقوله عم اعلنوا النكاح وشرط العدالة والذكورة فيها اي في الشهود وهذا مثال الاثبات
صفة الشرط والاختلاف فيها وهو ان الشهود شرط لانعقاد النكاح باتفاق بيننا وبين الشافعي
ولكن اختلف في صفة الشهود وهي الذكورة والعدالة فعندنا لا يشترط ذلك لقوله عم لا نكاح الا
بشهود من غير شرط العدالة والذكورة وهو يتمسك بقوله عم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل
قلنا لم يصح قوله وشاهدي عدل في كتب الحديث وانما الرواية لا نكاح الا بولي والبتيراء هذا
مثال الاثبات الحكم اختلفوا في الركعة الواحدة هل هي صلوة مشروعة ام لا فعندنا ليست بصلوة
خلافا للشافعي وهو يتمسك بما روي ان النبي عليه السلام نهى عن البتيراء اي الركعة الواحدة
وصفة الوتر هذا مثال الاثبات صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر وهي واجبة عند ابي حنيفة لقوله
عم ان الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر والمزيد لا بد ان يكون من جنس المزيد عليه وعند صاحبيه والشافعي
سنة لقوله عم لا حين سأل الاعرابي بقوله هل علي غيرهن والرابع تعدية حكم النص الى ما اي الى
محل لا نص فيه ليثبت فيه اي حكم النص فيما لا نص فيه بغالب الرأي والتعدية حكم لازم للتعليل عندنا
حتى بطل التعليل عند عدمها فيكون بين القياس والتعليل مساواة عندنا جائز عند الشافعي
لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة فصار التعليل اعم من القياس لانه يوجد التعليل بدون القياس
في العلة القاصرة كالتعليل بالثمنية لانه اعتبر العلة المستنبطة بالعلة المنصوص عليها وكما ان الحكم
لا يتعلق بالعلة في النص فيكون صحيحا بدون التعدية فكذا هذا ولان صحة تعدية العلة موقوفة على

صحتها في نفسها فلو توقف صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل ولما ان دليل
الشرع لا بد وان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم بالاتفاق ولا عمل له في المنصوص عليه لان الحكم
ثابت بالنص وهو فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية فان قلت
التعليل بالعلة القاصرة يفيد اختصاص حكم النص به قلت انه يحصل بترك التعليل لانه غيره اما يلحق بالتعليل
واذا لم يحصل من الفائدة علة التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان
يكون معلولا بعلتين وهذا لان العلل الشرعية امارات فلا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد فيجوز ان
للاول فرع اصل آخر وهو ان الحكم في المقيس عليه يضاف الى النص عندنا فلا فائدة في العلة القاصرة وعند
الشافعي الحكم مضاف الى العلة في الاصل والفرع وهو قول بعض مشايخنا فيجوز التعليل بعلة قاصرة وهذا
ليس بشيء فان اضافة الحكم الى العلة في محل النص بالتعليل ابطال عمل النص بالتعليل او اسناد الحكم الى
صفته مع وجود الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل بلا تعدية والجواب عن الدور انا نقول لم لا يجوز
ان يقال صحتها في نفسها لا يتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع فينقطع الدور على انه دور
معية فلا يضر انما الممتنع اذا كان باشتراط سبق كل واحد منهما على الآخر والتعليل للاقسام الثلثة الاول
المعلوم ونفيها باطل لا خلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالرأي لا بطريق التعدية باطل
لان التعليل شرع لادراك احكام الشرع وفي اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع وليس للعبد ذلك لانه
وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم وهذا نسخ لانه لو لم يكن شرطا وجد الحكم بدونه وبعدما صار
شرطا لا يوجد بدونه فكان رفعا للحكم وليس للعبد ذلك ولا خلاف ايضا ان اثبات الحكم بطريق التعدية
جائز وانما الخلاف في اثباتها بطريق التعدية في الاصل بان يثبت سببا او شرطا لحكم بنص او اجماع فيعلل
ويعدى الى محل آخر فقال عامة اصحابنا لا يجوز وقال اكثر الاصوليين يجوز وهو اختيار صاحب
الميزان وفخر الاسلام احتج المنكرون بانه لا بد للقياس من معنى جامع فاذا قسنا اللواطة على
الزنا مثلا في كونه سببا للحد لا بد من ان نقول ان الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة
ليمكن جعل اللواطة سببا له ايضا ويكون الموجب للحد المعنى المشترك فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما

موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية كل واحد
منهما فيلزم منه بطلان القياس لان شرطه بقاء الاصل ولم يبق في الزنا الذي هو اصل حكمه وهو ان
يكون سببا للحد واحتج المجوزون بان القياس رد الشيء الى نظيره وذا يتحقق في الاسباب و
الشروط كما يتحقق في الاحكام ولا معنى لقولهم فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد لان
الوصف الذي يوجب سببية الزنا للحد اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا من ان يكون موجبا للحد
لان ذلك المعنى يوجب الحد بسببية الزنا فالمراد من قول المص والتعليل للاقسام باطل اثباتها
ابتداء لا بطريق التعدية انه تابع لحق الاحكام والا فالمراد منه التعليل مطلقا فلم يبق الرابع
اي لم يبق استعمال القياس الا في القسم الرابع وهو قياس تعدية لحكم النص الى ما لا نص فيه ولما
كان الرابع على وجهين بان يكون التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة الباطنة
وهو الاستحسان شرع في بيان الاستحسان فقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه
لكنه ليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر والاولى ما ذكر المص في شرحه
وهو دليل يقابل اي يعارض القياس الجلي فقوله دليل يشمل انواع الاستحسان وقوله يقابل
القياس الجلي يخرج القياس الذي ترك به الاستحسان فانه يقابل القياس الخفي دون الجلي
فلا يدخل تحت الاستحسان والاستحسان انواع فيكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس
الخفي كالسلم فان القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص وهو
قوله عم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث والاستصناع فيما فيه تعامل الناس مثل
ان يأمر انسانا بان يخرز له خفا بكذا ويبين وصفه ومقداره ولم يذكر له اجلا والقياس
يقتضي ان لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه فان
قلت الاجماع وقع معارضا بالنص وهو قوله عم لا تبع ما ليس عندك واجيب بان النص صار مخصوصا
في حق هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر لان القران شرط للخصوص عندنا والاجماع ليس بمقارن و
يمكن ان يجاب عنه بان القران شرط في التخصيص الاول والنص مخصوص قبل الاجماع بالسلم فيجوز

بصب بالاجماع وتطهير الاواني مثال للضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن
صب الماء عليها حتى يطهر وتركوا العمل بالقياس لضرورة عامة الناس وطهارة سور سباع الطير
مثال للقياس الخفي فان القياس الظاهر يقتضي نجاسته لان لحمه حرام كسور سباع البهائم وفي الاستحسان
طاهر لان سباع البهائم ليس بنجس العين ونجاسة سورها باعتبار انها تاكل بلسانها فيختلط لعابها
بالماء وسباع الطير ياخذ بمنقارها وهو عظم وهو ليس بنجس من الميت فعظم الحي اولى ولما صارت العلة
هنا شروع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس بعد بيان انواع الاستحسان عندنا علة باثرها
خلافا لاهل الطرد كما مر بيانه قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي فيرد قول من
طعن على ابي حنيفة واصحابه بان حجج الشرع اربعة والاستحسان قسم خامس تفرد به ابو حنيفة وهذا قول
بالتشهي لانهم ان انكروا هذا التسمية فلا مشاحة في الاصطلاح وان انكروا من حيث المعنى فباطل
ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها في مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس
ونقل عن الشافعي انه قال من استحسن فقد شرع يريد ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير
دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم اذا قوي اثره مثاله سور سباع الطير فانه نجس بالقياس على سور
سباع البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر وفي الاستحسان طاهر لان نجاسة السبع ليست لعينه بدليل جواز
الانتفاع بجلده وهذا الاستحسان قوي اثره الباطن فرجح على القياس لان الاعتبار للاثر الا ترى ان
الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة فرجح العقبى لقوة اثرها من حيث الدوام والصفا على الدنيا لضعف
اثرها من حيث الكدورة والفنا وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره
وخفي فساده كما اذا تلا اية السجدة في صلوته فانه يركع بها ان شاء ان كانت الاية في اخر السورة
وان شاء يسجد لها لان الركوع يحتاج الى النية دون السجدة وان كانت في وسط السورة ينبغي ان يسجد
لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي فان ركع في موضع السجدة اجزاه فان ختم السورة ثم ركع لم يجزه نواها او لم
ينوها لانها صارت دينا في الذمة لا يتادى بالركوع ولا بالسجدة الصلوتية كذا في الذخيرة وذكر
الناطفي شيخ القدوري في الاجناس لو ركع في وسط السورة ينوي السجدة عن التلاوة والركوع

جميعا جاز عنهما وبه اخذ قياسا يعني يقوم الركوع مقام السجدة التلاوة فانها تجزيه في القياس لان الركوع
والسجود متشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا واناب
فان الخرور هو السقوط موجود في السجود دون الركوع فهذا قياس ظاهر وفي الاستحسان لا يجزيه
لانا امرنا بالسجود والركوع غير حقيقته الا ترى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن السجدة فلان لا
ينوب عن سجدة التلاوة كان اولى وهذا اثر الظاهر لان المامور به لا يتادى بغيره فيفسد هذا وجه
القياس لكن القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الا ترى ان السجود عند التلاوة لا يشرع قربة
مقصودة ولم يصح النذر به وانما المقصود به التواضع والركوع في الصلوة يعمل ما هو المقصود من السجود
ان الركوع فيها عبادة كالسجود فيسقط عنه السجود بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه
لان كل واحد منهما مقصود بنفسه فصار للاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد
الظاهر وهو اعتبار الشبهة والعمل بالمجاز مع امكان الحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو
العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود ثم بين المصنف الفرق بين المستحسن
بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة فقال ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته
بخلاف الاقسام الاخر لانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل ثم بين مثالا لما ذكر فقال
الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البايع قياسا لانهما لما اتفقا على ان المبيع
ملك المشتري والمشتري لا يدعي شيئا في الظاهر على البايع وانما البايع يدعي زيادة الثمن وكان
القياس ان يسلم المبيع الى المشتري وياخذ منه ما اقر به ويحلف على الباقي كما في سائر الخصومات
ويوجبه اي يمين البايع كما يجب على المشتري فيتحالفان استحسانا لان المشتري يدعي تسليم المبيع عند
احضار ما اقر به والبايع ينكر وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين اي وارث
البايع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف بينهما بعد موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض يجري
التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق العباد والى الاجارة اي تعدى وجوب التحالف
من البيع الى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ القصار في

العمل بهما لما ان لان التحالف من كل واحد منهما بطريق النسخ ليعود اليه راس ماله وعقد الاجارة يحتمل
للنسخ فاما بعد القبض اي الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يجب يمين البايع الا بالاثر
وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا لان المشتري لا يدعي على
البايع شيئا اذ المبيع سلم اليه وكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف
فيقتصر على مورد النص فلا يصح تعديته الى الوارثين ولا يتحالف الموجر والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء
المعقود عليه وعند محمد يجري التحالف بين الوارثين لان عنده انما يصار الى التحالف باعتبار ان كل
واحد منهما يدعي عقدا ينكره الآخر وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وجوابه لا نم ان كل واحد
منهما يدعي عقدا فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالعشرة يصير بالعشرين بزيادة الثمن
فلا يصح تعديته وشرط الاجتهاد لما فرغ عن بيان القياس وركنه وشرطه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه
لانه لابد للقياس من القياس وانما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته وهو عند الاصوليين بذل المجهود
في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اي مع معانيه لغة وشرعا ووجوهه
التي قلنا مثل الخاص والعام وساير الاقسام ولا يشترط ضبطها بل يكفي ان يكون عالما بمواقعها و
يرجع اليها وقت الحاجة قيل المراد به ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسمائة آية وعلم السنة بطرقها
والمراد به ايضا ما يتعلق به الاحكام وان يعرف وجوه القياس اي طرايقه وشرايطه وحكمه الاصابة
بغالب الراي حتى قلنا ان المجتهد يخطي ويصيب والحق في موضع الخلاف اي في المسائل الفقهية و
اخذنا باثر ابن مسعود في المفوضة التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا قال
ابن مسعود فيها اجتهد برايي فان يكن فيها صوابا فمن الله وان يكن خطاء فمني ومن الشيطان و
شاع هذا بينهم ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطاء وقالت المعتزلة كل
مجتهد مصيب لانه تعالى كلف المجتهد باصابة الحق فيكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم من التكليف تكليف
بالليس في الوسع كاستقبال القبلة فان لها جهة واحدة وعند الاشتباه يصير جهات كلها قبلة والحق
في موضع الخلاف متعدد الا على قول بعضهم هذا في النقليات لا في العقليات التي هي من اصول الدين

والحق فيها واحد بالاجماع والمخطي فيها كافر ان خالف ملتنا الاسلام كاليهود والنصارى والجواب
عنه انهم ما كلفوا باصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد للاصابة وكانوا مصيبين في الاجتهاد
وان اخطا بعضهم الحق لكن لو امر جماعة بطلب حرز في ظل فخرج كل الى جانب وكل واحد منهم حيث في
الطلب لكن من وجد الغرض مصيب ابتداء وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء ولا نم ان المجتهد في
القبلة مصيب لا محالة فان اصحاب ابي حنيفة قالوا في قوم متحرين في القبلة مختلفين من علم امامه فسد
صلوته لان امامه مخطئ عنده في القبلة ثم المجتهد اذا اخطا كان مخطئا ابتداء اي في اجتهاده وانتهاء
اي فيما ادى اليه اجتهاده عند البعض واليه مال الشيخ ابو منصور لقوله عم ان اخطات فلك حسنة المطلق
الخطاء فانصرف الى الكامل وهو ما يكون ابتداء وانتهاء فدل على ان المجتهد اذا اخطا يكون مخطئا
ابتداء وانتهاء والمختار انه مصيب ابتداء اي في نفس اجتهاده يعني ان يكون فعله فعلا مشروعا فيكون
ماجورا ومخطئ انتهاء اي في اصابة المطلوب والجواب عنهم ان الخطاء المطلق لا يوجب الاجر فقوله فلك
حسنة يدل على ان خطاء ليس الخطاء الكامل فتعين ان يكون الخطاء فيما هو الحق لا في نفس الاجتهاد ولهذا
اي لاجل ان كل مجتهد يخطئ ويصيب لا يجوز تخصيص العلة وهو تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف
المدعي عليته وانما سمي هذا المعنى تخصيصا لان العلة باعتبار دخولها في محال متعددة توصف
بالعموم وان لم يكن لها عموم حقيقة واذا وصفت بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تاثيرها تخصيصا
لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد خلافا للبعض كمشايخ العراق والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة
محتجين بان العلة امارة على الحكم بجعل الشارع فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون بعض فلا تخلف
يخرجها عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص
العلة المنصوصة جوزه بعض من لم يجوز تخصيص المستنبطة لان الله تعالى جعل السرقة والزنا علتين للجلد والقطع
وقد يوجد زان وسارق لا يحد ولا يقطع وذلك اي بيان التخصيص ان يقول المعلل كانت علتي توجب
ذلك اي الحكم لكنه لم يجب اي لكن الحكم لم يثبت بتلك العلة في صورة النقض مع قيامها اي قيام تلك العلة
لمانع فصار اي المحل الذي لم يثبت الحكم بالعلة فيه مع وجودها مخصوصا من العلة اي مخرجا من كونه محل

تأثير العلة بهذا الدليل وهو المانع انما ذكر ههنا لان مجرد قوله لكنه لم يثبت لا يسمع منه بل يجب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص ولقائل ان يقول اذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقض على علته مانعا صالحا للمنع وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة فان قلت ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم تصويب كل مجتهد ايضا لان كل مجتهد اذا ورد عليه نقض يمكنه ان يقول عدمت علتي في صورة النقض قلت التخصيص بالمانع يلزم التناقض بخلاف الاضافة الى العدم لان كون الوصف علة شرعية يقتضي لزوم الحكم مطلقا لكونه العلة الشرعية علة تامة فاستحال تخلف الحكم عنها مع وجودها واذا انتفى جزؤها او زاد عليه وصف لم يبق تلك العلة علة فيتخلف الحكم لانتفاء العلة واما التخصيص بالمانع فان العلة فيه موجودة بتمامها وتخلف عنها الحكم فيلزم ان يكون علة غير علة وهو تناقض ظاهر وذلك اى بيان كون عدم الحكم مضافا الى المانع عنده والى عدم العلة عندنا في الصائم النائم اذا صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز الخصوص اى تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل ثمة لمانع وهو الاثر وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا امتنع اى امتنع الحكم في الناسي بعدم العلة حكما لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع حيث قال انما اطعمك الله فسقط عنه معنى الجناية فصار اكله كلا اكل حكما وبقاء الصوم لبقاء ركنه لا للمانع مع فوات ركنه والنائم ليس في معناه لان الفعل الذي لا يفوت ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق فيبقى معتبرا وجعلنا ما جعل الخصم مانعا للحكم وهو الحديث دليلا على عدم العلة وبني على هذا اى بنى من اجاز تخصيص العلة على جواز تقسيم الموانع كذا في جامع الاسرار شرح المنار والاولى ان يقرأ وبني على صيغة المجهول اى وبني على بحث التخصيص التقسيم المذكور لان القسمين الاولين ليسا بما يمنع الحكم مع وجود علته وانما يمنعان نفس العلة وعدم الحكم انما هو باعتبار عدم العلة لا للمانع مع وجود العلة فلا يكونان من اقسام تخصيص العلة وهي اى الموانع خمسة عرفت بالاستقراء مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع

الحكم كخيار الشرط اى كالخيار الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا يتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع من ثبوت الملك ولا من تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون الرضاء والقضاء ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك لان له ولاية الرد وفسخ البيع فلا يكون الحكم لازما لكونه قابلا للزوال ثم العلل لما بين الشيخ شرط القياس وركنه وحكمه شرع في دفعه ليتم بيانه اذ القياس انما يتم اذا خلي من الدفع ثم قال العلل نوعان على زعم القايسين وانما قيد به لان العلل الطردية ليست بعلل شرعية لما مر بيانه وانما قدمها على المؤثرة لان المؤثرة لا يجري فيها المناقضة وفساد الوضع فاحتيج الى معرفتها للحكم عليها بالانتقاد في المؤثرة نعم الطردية وبينهما فيهما طردية ومؤثرة والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا الا انه مال اليها اهل النظر فلذلك ذكر العلل الطردية ليبين الاعتراضات الواردة عليه فقال اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل اى قبول السائل ما يثبته المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه وهذا القيد لابد منه وهو مما يحتاج اليه وهو مذكور في عبارة غيره وهذا القول يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتأثير لانه لما سلم موجب علته في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة كقولهم اى قول اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية لان وصف الفرضية في الصوم يوجب تعيين النية اين ما كان فكان وجوب التعيين حكما دائرا مع وصف الفرضية فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية وهو واجب وانما نجوزه بالاطلاق والنية على انه تعيين يعني سلمنا ان التعيين واجب لكن لا يلزم من هذا ثبوت ما تنازعنا فيه وانما النزاع في ان اطلاق النية هل هو تعيين ام لا فعندهم ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع لان هذا الصوم تفرد بالمشروعية في هذا الوقت ليس له مزاحم فصار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين فيصاب بمطلق الاسم كالمتوحد في الدار فانه قلت الخصم يقول التعيين بطريق القصد الى الفرضية شرط كما في القضاء والكفارة فان سلمت

بهذا لم يبق الخلاف قلت هذا القيد غير مذكور في كلامهم ولم يقولوا الا بتعيين قصدًا وان
زادوا هذا القيد في سند المنع نندفع بالممانعة بان نقول لا نسلم ان كون الصوم صوم فرض يوجب
تعيين النية قصدًا ولا نسلم ان علة وجوب تعيين النية قصدًا في القضاء والكفارة هو كونه
صوم فرض فان قلت القول بالموجب يؤدي الى القول بتخصيص العلة لان السائل يقول ان علة
المعلل يوجب الحكم لكن تخلف عنه بمانع بيّنت عنه فيكون تخصيصًا فمن انكر التخصيص لا يستقيم له
القول بالموجب فالمص ممن انكر فينبغي ان لا يصح عنه قلت القول بالموجب ظاهر التخصيص ليس
بتخصيص لان المقصود منه رفع النقض عن العلة ببيان المانع وليس فيما نحن بصدده مقصود السائل
تخصيص علة المعلل وانما مقصوده ابطال كلامه معنى فلهذا صح عنه والممانعة وهي عدم
قبول السائل ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها او بعضها من غير اقامة الدليل عليه وهي اربعة
اقسام بالاستقراء اما ان يكون في نفس الوصف بان يقول لا نسلم ان الوصف الذي يدعيه علة موجود
في المتنازع فيه مع تسليم تعلقه في الاصل مثاله قول الشافعي في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة
بالجماع فلا يجب لغيره من الاكل والشرب كحد الزنا قلت لا نسلم ان الكفارة متعلقة بالجماع مع تسليم
الوجوب المتعلق في الاصل يتعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار بدليل انه لو جامع ناسيا
لا يفسد صومه لعدم الفطر وفي صلاحه اي صلاح الوصف للحكم مع وجوده بان يقول بعد تسليم وجود
الوصف لا نسلم انه صالح للعلية مثاله قول الشافعي في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها جاهلة
بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر اثره
في موضع آخر سوى محل النزاع او في نفس الحكم مثل قولهم في مسح الراس انه ركن في الوضوء فليسن
تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان التثليث مسنون في الغسل بل المسنون هو الاكمال بعد تمام
الفرض والتكرار مصير اليه في الغسل لضرورة ان الفرض مستغرق محله وهذا المعنى معدوم في المسح
يحصل بالاستيعاب او في نسبته الى الوصف بان نمنع اضافة الحكم الى الوصف الذي جعله المعلل علة
مثل ان يقول في المسئلة لا نسلم ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية الا يرى ان الركنية لا اثر لها

في التثليث وجودا كما في القيام والقراءة وعدمًا كما في المضمضة والاستنشاق حيث يسن التثليث
ولا ركنية وفساد الوضع وهو جعل القياس موضوع على خلاف ما تقتضي ترتيبه الادلة والمراد من المخالفة
وقوعه مغايرا للكتاب والسنة او الاجماع هذا قسم ثالث من اقسام الاعتراض على علل الطردية كتعليلهم
اي تعليل اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة اي لاثباتها باسلام احد الزوجين ثم قالوا اذا اسلم احدهما
فان كانت مدخولة تقع الفرقة بعد انقضاء ثلاث حيض لتأكد النكاح وان كانت غير مدخولة تقع
باسلام احدهما من غير عرض الاسلام على الآخر وقالوا لو كان الحادث بينهما اختلاف الدين فلا يتوقف الفرقة
على قضاء القاضي كالفرقة بردة احد الزوجين قلنا هذا الوضع في الفرع فاسد وان كان صحيحا في الاصل
من حيث ان الاختلاف هناك حادث بالردة وهي سبب لزوال الملك والعصمة وفي الفرع حدث باسلام
المسلم وهو عهد عاصما للاملاك فصار الوصف نابيا عن الحكم اعلم ان فساد الوضع فساد الاداء في
الشهادة وانه مقدم في الدفع على المناقضة لان الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما
يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه واما مع فساد الاداء لا يصار الى التعديل لانه غير مفيد
وتأثير فساد الوضع اكثر من النقض لانه بعد ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى
فاما النقض فيمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر بالجواب عن النقض بان يزاد وصف آخر ان كانت
العلة طردية وان كانت مؤثرة فذلك ليس بنقض في الحقيقة كما سيجيء والمناقضة وهي تخلف
الحكم عن الوصف المدعى عليه كقول الشافعي في الوضوء والتيمم انهما طهارتان للصلوة فكيف
افترقا في النية هذا استفهام على سبيل الانكار اي لا يفترقان في وجوب النية فانه ينتقض بغسل
الثوب والبدن عن النجاسات الحقيقية فان كل واحد منهما طهارة للصلوة والنية ليست بفرض فيها
فيضطر الى الرجوع بان يقول كل واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق
التعبد اذ ليس على الاعضاء شيء يزول بهذه الطهارة والعبادة لا يتأدى بدون النية بخلاف
غسل النجاسة لانه معقول لما فيه من ازالة النجاسة عن المحل ونحن نقول لا نسلم ان غسل الاعضاء
المفروضة في الوضوء غير معقول المعنى فان القياس غسل كل البدن لان مخرج النجاسات غير موضع

وجب بالحدث كل البدن موصوف بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات
الا ان الشرع اقتصر على بعض الاعضاء التي هي حدود البدن فان بالراس والرجل ينتهي طرفا الطول و
باليدين طرفا العرض تيسيرا ودفعا للحرج في الحدث لكثرة وقوعه واقر على القياس فيما لا حرج فيه
وهي المني والحيض فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة غير معقول المعنى بل يفيد وصف محل الغسل من
الطهارة الى غيرها لان الحدث لم يكن في الاعضاء محسوسا بل ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من
خبث في المحل ليكون الغسل ازالة فههنا امران كون الماء طهورا ووصف المحل بالخبث فالنية لا تصلح
ان تكون شروطة للاول لانه عامل بطبعه سواء كان الحدث معقولا او غير معقول ولا للثاني لان
الخبث في المحل ثابت قبل النية وكان غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب النجس في عدم افتقاره الى
النية بخلاف التراب لانه ملوث محتاج الى النية ولحضوره يمنع كونه مزيلا حقيقة وانما كان
كذلك ان لو كان المراد نجاسة حقيقية فاما لو كان حكمية فازالتها امر حكمي ايضا فيفتقر الى النية و
اما المؤثرة اي العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة التي هي اساس المناظرة الا المعارضة يعني
للسائل ان يعترض عليها بالممانعة وبعدها ليس للسائل ان يعترض عليها الا بالمعارضة لانها لا تحتمل المناقضة
وفساد الوضع بعدما ظهر اثره بالكتاب والسنة واجماع الامة وهذه الادلة لا تحتمل التناقض فكذا التاثير
الثابت بها لان في مناقضته مناقضة هذه الادلة وكذا فساد الوضع لان التاثير الثابت بهذه الادلة
لا يحتمل ان يكون فاسدا مثال ما ظهر اثره بالكتاب ما عللنا في الخارج من غير السبيلين وقلنا
انه حدث كالخارج من السبيلين لانه خارج نجس فان طولب ببيان الاثر قلنا ان هذا وصف
ثبت اثره بالكتاب في غير صورة النزاع فيثبت في صورة النزاع قياسا عليه قال الله تعالى او جاء احد
منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما عللنا في سور سواكن البيوت فانه ليس بنجس قياسا على
سور الهرة لانها من الطوافين قال عم الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم ومثال ما ظهر
اثره بالاجماع ما عللنا في نفي قطع اليد في المرة الثالثة والرابعة لانه لو وجب القطع لكان فيه تفويت
جنس منفعة على الكمال فلا يجب في الثالثة لانه تفويت فان طولب بالاثر قلنا ان حد السرقة

شرع زاجرا لا متلفا وفي تفويت المنفعة على الكمال اتلاف من وجه فلا يجوز لكنه اي لكن الشان اذا تصور
مناقضة اي ورد نقض صوري على المؤثرة يجب دفعه اي دفع ذلك النقض بطرق اربعة وهي الدفع بالوصف
ثم بالمعنى الثابت بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم ثم بالغرض على ما نذكر ان شاء الله كما نقول في الخارج اي
التعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصوري عليها ودفعه مثل قولنا في الخارج من غير السبيلين
انه نجس خارج من البدن وكان حدثا كالبول فيورد عليه اي على هذا التعليل ما اذا لم يسل الخارج
اي الخارج النجس الذي لم يسل يورد نقضا فانه ليس بحدث ومثله حدث في السبيلين بالاتفاق
فندفعه اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج لان الخروج هو الانتقال من باطن الى ظاهر وحينئذ لم ينتقل من
مكانه لا يصير خارجا فلا يرد نقضا علينا لعدم وجود العلة فيه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي
المعنى الذي صار علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص وهو
وجوب غسل ذلك الموضع فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجس ذلك الموضع صار
الوصف حجة اي وصف الخروج حجة في انتقاض الطهارة فيصير الدفع صحيحا من حيث ان وجوب
التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه اي بسبب ما يخرج من البدن لا يتجزى فلما لم يكن متجزيا وقد
وجب غسل ذلك الموضع اي موضع السيلان وجب غسل اعضاء الوضوء وانما قيد بقوله باعتبار ما يكون
منه احترازا عما يصيبه من النجاسة من الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا يسري الى غيره وههنا لم
اي فيما لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم وهو انتقاض الطهارة لعدم العلة وهي الخروج ثم
يرد عليه صاحب الجرح السائل فان ما يخرج منه خارج نجس وليس بحدث حيث لم ينتقض طهارته
ما دام الوقت باقيا فيدفعه بالحكم اي بدفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض ببيان
انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعني بان نقول لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث
ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا
لبسهما بعد السيلان وبالغرض معطوف على قوله بالحكم اي ندفعه بحصول الغرض من التعليل وهو
القسم الرابع فان غرضنا التسوية بين الدم والبول في المعنى الموجب للحكم وقد حصل وذلك حكم

فاذا لزم اى دام صار عفوا لقيام الوقت اى لاجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم
ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث فى هذه الحالة فكذا ههنا اى فى صورة الدم فانه
اذا دام صار عفوا لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا فى الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل
وذلك لا يجوز فثبت ان التسوية التى هى المقصودة من التعليل فى جعله عفوا كالاصل فلا يرد نقضا
واما المعارضة وهى اقامة الدليل على خلاف ما اقام المعلل عليه الدليل بان يقول ما ذكرت من الوصف
وان دل على الحكم لكن عندى ما يدل على خلافه زعم بعض الجدليين ان المعارضة غير مقبولة لان السائل
منتهض مستدلا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض فاذا شرع فى دليل آخر وسلم دليل المجيب كان بانيا
لا هادما ولكنا نقول هى مقبولة لان العلة لا تتم حجة ما لم تسلم عن المعارضة الا يرى ان القرآن انما
صار حجة عند السلامة عن المعارضة فكانت اعتراضا صحيحا وهو نوعان معارضة فيها مناقضة اعلم
ان فى هذا القول امرين احدهما كونه معارضة فيها مناقضة والثانى تقديم المعارضة وجعله اصلا
اما الاول فلانه ذو حظ من كل واحد منهما فان فيه ابداء علة اخرى وهذا خاصية المعارضة وفيه
ابطال دليل المعلل ايضا وهذا خاصية المناقضة واما الثانى وهو جعل المعارضة اصلا فلان المعارضة
قصد لان الصورة نفى المناقضة على العلل المؤثرة بقوله لانها لا تحتمل المناقضة فصار الكلام
فى المعارضة قصدا وفى المناقضة ضمنا فان قلت هذا النوع من المعارضة باطل لاستلزامه
اجتماع النقيضين وهما تسليم الدليل وعدم تسليمه قلت لا نم ان المعارضة تسليم الدليل مطلقا
ولهذا يقول السائل فى المناظرة دليلك وان دل على المدعى لم تنل دليلك وان صح فيكون تسليم
الدليل فيها باعتبار الظاهر لا حقيقة فلان الجهة مختلفة لان المعارضة بجهة ابداء علة السائل
والمناقضة بجهة ابطال علة المعلل وفى هذا الجواب جواب عما يقال ان المص نفى المناقضة اولا
عن العلة المؤثرة ثم اثبتها بقوله معارضة فيها مناقضة لان المناقضة المنفية هى المناقضة من
كل وجه والمثبتة ليس كذلك لانها ضمنية وهى القلب وهو فى اللغة على معنيين احدهما جعل اعلى
الشىء اسفله كقلب القصعة والثانى جعل ظاهر الشىء باطنا كقلب الجراب وهو نوعان احدهما

قلب العلة حكما والحكم علة وهذا ماخوذ من المعنى الاول لان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا والحكم
اسفل لكونه تبعا ومثل هذا القلب انما يصح اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكما فى الاصل علة
لحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض لا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف المحض
ان يكون حكما شرعيا كقولهم اى قول اصحاب الشافعى فى ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان
لان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة ويرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر
والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب فى البكر غايته وجب فى الثيب غايته لان النعمة كلما كانت
اكمل كانت الجناية افحش عليها فاذا وجب فى البكر المائة وجب فى الثيب اكثر من ذلك و
ليس هذا الا ان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة
لانه يرجم ثيبهم يعنى لا نم ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر فيبطل
قياسهم لانه انما يصح اذا كان مثل علة الاصل موجودا فى الفرع وبعد الانقلاب لم يبق علة المجيب
فى الاصل علة فهذه معارضة صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما والمخلص منه
اى من هذا القلب ليس المراد انه اذا ورد يدفعه بهذا الطريق بل معناه اذا اراد ان لا يرد عليه
هذا القلب طريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال يعنى يذكر بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل
فانه يمكن ان يكون الشىء دليلا على شىء وذلك الشىء يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان لان
الدليل ليس بمثبت بل هو مظهر فجاز ان يكون كل منهما مظهرا للآخر كقولنا الصوم عبادة تلزم
بالنذر فيلزم بالشروع فانما يستدل بثبوت احد الحكمين على الآخر للمساواة بينهما وان
ان كلا منهما تحصيل قربة على وجه يكون المعنى فيها لازما بخلاف ما علل به الشافعى فانه لا مساواة
بين الجلد والرجم الا ان الرجم عقوبة غليظة والجلد لا وللرجم له شروط ليست للجلد وهذا
المخلص انما يصح اذا ثبت ان الشيئين متساويان كالتوأمين فانه ثبت حرية الاصل لاحدهما
بثبوتها فى الآخر وكذا الرق والنسب والثانى اى النوع الثانى قلب الوصف شاهدا يعنى
جعل السائل وصف المعلل شاهدا له بعد ان يكون شاهدا على الخصم اى الخصم ماخوذ من

قلب الجواب فان ظهر الوصف الذى كان شاهدا عليك و وجه الى خصمك فصار وجهه اليك حيث صار شاهدا لك وظهر الى خصمك حيث صار شاهدا على خصمك و هذا النوع معارضة من حيث ان تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذى يشهد بثبوته من وجه و بانتفائه من وجه آخر يكون مناقضا فى نفسه كالشاهد الذى يشهد لاحد الخصمين على الآخر فى حادثة ثم يشهد للخصم الآخر عليه فى حق تلك الحادثة فانه يناقض كلامه

كقولهم فى صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء و قلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه اى صوم القضاء انما يتعين بالشروع و هذا تعين قبله هذا استدراك لبيان الفرق بين التعيين فى صوم رمضان والتعيين فى صوم القضاء لان المص لما قال استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء ربما وقع فى قلب السامع انه لا فرق بينهما فاستدرك بهذا فقال لكن بينهما فرق حاصله انه صار حالها قبل الشروع فى صوم رمضان وحالها بعد الشروع فى صوم القضاء سواء من حيث ان التعيين حاصل فى الحالين بعد التعيين فى المقيس عليه و هو صوم القضاء لا يحتاج الى التعيين مرة اخرى وهكذا فى المقيس و هو صوم رمضان لا يحتاج الى النية بعد تعيينه اعلم انه يجوز الاعتراض على العلل المؤثرة ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعدما ثبت تاثيرها بدليل مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل المناقضة و فساد الوضع ولو ورد صورة القلب تدفع ببيان التاثير كما يدفع المناقضة وانما يرد القلب على العلل الطردية حقيقة يؤيده ما ذكره صدر الاسلام ان القلب الاول يرد على كل طرد به جعل الحكم فيه علة والقلب الثانى يجىء على كل طرد ما لم يظهر التاثير و قد يقلب العلة من وجه آخر غير الوجهين المذكورين و هو ضعيف اى فاسد كقولهم اى قول اصحاب الشافعى ان الشروع فى النوافل لا يوجب اتمام ما شرع ولا قضاءه ولو افسد هذه اى النافلة عبادة لا يمضى فى فاسدها اى لا يجب اتمامها اذا فسدت احترز بهذا القيد عن الحج اذا فسد يجب فيه المضى فلا يلزم بالشروع

كالوضوء فانه لما لم يمض فى فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك اى النفل كالوضوء فى عدم الوضوء وجب ان يستوى فيه اى فى النفل عمل النذر والشروع كما استوى عملهما فى الوضوء حتى لا يلزم الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضى فى فاسده حاصله لو كان عدم وجوب المضى فى الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما فى الوضوء فانه لا يمضى فى فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع فى الصلوة ولكن الصلوة تلزم بالنذر فينبغى ان يلزم بالشروع عملا بقضية الاستواء وقد اختلف فى هذا النوع من القلب فقيل انه صحيح لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعدما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع ملزما كالنذر وقيل هو فاسد لان السائل لما جاء بحكم آخر ليس بمناقض لحكم المستدل و هو المساواة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمدعاه بطلت المناقضة التى هى شرط القلب فلا يكون قلبا ولان الاستواء بين النذر والشروع فى الاصل و هو الوضوء باعتبار عدم اللزوم بهما وفى الفرع و هو الصوم والصلوة باعتبار اللزوم بهما فيتخالفان والحكم هو المقصود من الاستواء لا نفس الاستواء ومتى ما اختلف الاستواء بالنسبة الى الفرع والاصل يبطل القياس لان شرطه ان يتعدى حكم الاصل بعينه الى فرع هو نظيره ولم يوجد ويسمى هذا اى النوع من القلب عكسا و هو رد الشىء وراءه على طريقه الاول مثاله قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعنى ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم فى الاول كان فى اللزوم وفى هذا فى عدم اللزوم لاجل قلب الوصف الذى جعله علة فى الطرد و هذا النوع من العكس يصلح للترجيح فان ما ينعكس ويطرد يكون راجحا على ما يطرد ولا ينعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون اتفاقيا وبالعكس قوى كون ظن الوصف علة فيصلح للترجيح والنوع الثانى من العكس ان يرد على خلاف سننه فاذا عرفت هذا عرفت ان القلب المذكور ليس

ينعكس حقيقة اذ لا يصدق حد العكس عليه بل هو من اقسام القلب ولهذا ذكره عامة الاصوليين
ولكنه لما كان شبيها بالعكس من حيث انه رد للحكم الذي ذكره المعلل وان كان على خلاف سننه اورده
في هذا القسم اتباعا لفخر الاسلام والثاني اي النوع الثاني المعارضة الخالصة اي المحضة التي ليس فيها
معنى المناقضة وهي نوعان احدهما المعارضة في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضده ذلك الحكم
بلا زيادة وهذا النوع خمسة اقسام القسم الاول ما ذكره وهو ان يعارض السائل بما يخالف حكم المعلل
بان يذكر علة اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة وبتفسير فيقع بايراد الضد مقابلة محضة
بلا تعرض لابطال علة الخصم وهذه المعارضة تجيء على كل علة وهي ان يقول السائل للمعلل ولئن
دل على ما ذكرت لكن عندي ما ينفيه مثاله ما اذا قال الشافعي المسح ركن في الوضوء فيسن
تثليثه قياسا على المغسولات فنقول سلمنا ان القياس على المغسولات يقتضي ذلك ولكن عندنا
ما ينفيه وهو ان مسح الراس مسح فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف او بزيادة هي تفسير هذا هو القسم
الثاني مثاله قولنا انه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه كالغسل وهذه المعارضة صحيحة لان
الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث بعد اكمال الفرض في محل الفرض وهو
الاستيعاب وهذا النوع من المعارضة وهو النوع الثاني من نوعي القلب وهي معارضة صحيحة
ايضا حتى وجب المصير فيها الى الترجيح لكنها دون الاولى لانها تصح بالزيادة وهذه لا تصح بدونها
لكن ايراد فخر الاسلام ومن تبعه وهذا النوع من المعارضة الخالصة مشكل لان هذا النوع معارضة
فيها مناقضة وما ذكر في بعض الشروح انما اوردها لانها معارضة قصدا وذاتا ومناقضة ضمنا
لا يدفع هذا الاشكال لانه قيد المعارضة بالخالصة ولم ارد جوابا شافيا او بتغيير هذا هو القسم
الثالث وهو ان يعارض بضده ذلك الحكم ولكن بضرب تغيير مثاله قولنا في اليتيمة لغير الاب
والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة فتولى عليها نكاحا كالتي لها اب فقال اصحاب الشافعي رحمه الله هذه
صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة
بالاتفاق وفي تعيين الاخ زيادة توجب تغيير الحكم الاول الذي قد قلنا لان النزاع في اثبات

اصل الولاية على اليتيمة لا في تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية والخصم بهذه المعارضة نفى ولاية
الاخ على التعيين وليس ذلك نفيا لما هو المتنازع فيه فهذا الحكم غير الحكم الاول اذ المنفي غير المطلق
فهذا التغيير يقتضي الخلل في المعارضة لكنها مستلزمة لنفي الحكم الاول وهو عدم اثبات الولاية لغير
الاب والجد من الاولياء لانه اذا بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب
الناس اليها بعد الاب والجد وبهذا صح هذه المعارضة او فيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما
لم ينفه الاول هذا هو القسم الرابع وهو ان يعارض في المحل المتنازع فيه بما لم يكن نفيا لما اثبته
المعلل او اثباتا لما نفاه بل يكون نفيا لما لم يثبته المعلل او اثباتا لما لم ينفه لكن يكون تحته
معارضة الاول لحكم المعلل بان يكون الحكم الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم الذي اثبته المعلل ففي
هذا الوجه يظهر وجه الصحة فيها مثاله قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك
شراء كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك شراء فعارض اصحاب الشافعي فقالوا الكافر لما ملك بيعه وجب
ان يستوي ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه عن ملكه
فكذلك لا يملك ابتداء ملكه فهذه المعارضة اثبات ما لم ينفه المعلل لانه لم ينف التسوية بين الابتداء
والقرار وانما يثبت التسوية بين البيع والشراء فلا يتصل بموضع النزاع فيكون فاسدا الا ان
فيها شبهة الصحة من حيث انه ان ثبت حكمها وهو استواء البقاء والابتداء ظهرت المفارقة بين
البيع والشراء فيصح البيع والشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه
لكن الاتصال لما لم يثبت الا بعد البناء باثبات التسوية بين الابتداء والبقاء وليس الى [illegible]
البناء فرجحت جهة الفساد او في حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول هذا هو القسم الخامس وهو ان
لا يتعرض السائل لنفي الحكم الذي اثبته المعلل او اثبات ما نفاه بل يعلل لحكم آخر في محل آخر بعلة
اخرى لكن يكون في اثباته نفي الحكم الاول بان يكون ثبوته مستلزما لانتفائه فهو نفي من حيث
المعنى مثاله قول ابي حنيفة رح في المراة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت و
تزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش

صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيتوجب به النسب كما
لو تزوج امراته بغير شهود فولدت يثبت النسب منه والان الفراش فاسد لكن هذا فرض المعارضة في
الظاهر فاسد لا صحة في الحكم لان المستدل علل لاثبات النسب من الاول والسائل علل لاثباته من الثاني
فكان ينبغي ان يعلل النفي عن الاول ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد الا انه فيها صحة من وجه لانه
لو ثبت من الحاضر لانتفى من الغائب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال
ان للاول فراشا صحيحا وللثاني فاسدا والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه
كما لو كان كل واحد من الفراشين فاسدا البح الحاضر فكذا ههنا فيظهر به فقه المسئلة وهو ان الملك والصحة
احق بالاعتبار من الحضرة والماء كما في فصل الزنا فان الملك للاول والحضرة والماء للثاني ولان الفاسد
يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت اولى بالاعتبار من الشبهة فلا يعارض الشبهة الحقيقة
والثاني اي النوع الثاني من المعارضة الخالصة المعارضة في علة الاصل اي المقيس عليه وهو ان
يذكر السائل في المقيس عليه علة اخرى لكونه موجودة في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمعلل في
علة وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى يعني هذا النوع من المعارضة ثلثة اقسام الاول ان ياتي
السائل بعلة لا يتعدى الى مجمع عليه مثاله ما اذا علل المجيب في بيع الحديد بالحديد بانه موزون
قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة في الاصل الثمنية
وانها عدمت في الفرع وهو الحديد فلا يثبت فيه الحرمة ويتعدى الى مجمع عليه هذا القسم الثاني
مثاله ما لو علل في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة او الشعير ويعارض
السائل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت بل المعنى هو الاقتيات والادخار وقد فقد ذلك في الفرع
فهذا معنى يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والذرة والسمسم والعدس او مختلف فيه وهو المعارضة
بعلة يتعدى الى فرع مختلف فيه هذا هو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل في هذه المسئلة ايضا
بان يقول المعنى في الاصل هو الطعم لا ما ذكرت ولم يوجد في الفرع وهذا معنى يتعدى في فرع مختلف
فيه وهو الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او

متعديا الى الوصف الذي يدعيه المجيب لان الحكم يثبت بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا
ففساده ظاهر لان المقصود من التعليل هو التعدية واذا بطل التعليل بطلت المعارضة والا كان متعديا
كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة
بموضع النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة في هذه المواضع وقد بينت ان عدم العلة لا يوجب عدم
الحكم لان الحكم يثبت بعلل شتى ولا يصلح دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة
وكل كلام صحيح في نفسه واصل وضعه بان يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة يذكر على سبيل المفارقة
اي يذكره اهل الطرد على وجه الفرق ولا يقبل منهم لان الجدلي يمنع بوجهه فيذكر على سبيل الممانعة فيقبل
مثاله ان الجدلي لا يتمكن من رده فيكون مقبولا لان الممانعة اساس المناظرة اذ السائل منكر فسبيله
الانكار دون الدعوى اعلم ان المعارضة في علة المقيس عليه يسمى بالمفارقة لانه فرق بين الاصل والفرع فيما
هو مناط الحكم وهو من الاسولة الفاسدة وعند البعض يكون صحيحا لكن الاولى ان يذكر السائل كلامه بطريق
المنع لانه اذا شرع في الفرق يلزم الدليل عليه فربما يكون ملزما بالعجز عن اقامة الدليل اما اذا منع يكون
المهرب على المجيب ويكون السائل في استراحة كقول الشافعي في اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ
اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن فكان باطلا كالبيع وقال السائل من اهل
الطرد ليس الاعتاق كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس وهذا الفرق في الحقيقة
هو المعارضة في علة الاصل لان حاصله ان علة عدم النفاذ في البيع هو كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه
هذا الفرق صحيح في نفسه لكنه غير مسموع لكونه واردا على سبيل الفرق وهو غير مقبول منه لانه لا ولاية
للسائل في الفرق وطريق ايراده على سبيل الممانعة ان يقول لا نسلم وجود التعدية بلا تغيير في المتنازع
فيه لان حكم الاصل وهو البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه بعد ثبوته فان العبد والمولى
لو ارادا فسخ الاعتاق بعد وقوعه لا ينفسخ حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه فكيف يصح قياسك
وههنا تغيير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف واذا قامت المعارضة
هنا شرع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها يعني اذا تحققت المعارضة بان لم يدفع شيء من

الاعتراضات المذكورة من الممانعة والقلب وغيرها كان السبيل فيها اى فى دفعها الترجيح لان
الجمع بين الاثبات والنفى فى حالة واحدة فى محل واحد محال فاذا لم يثبت المجيب الترجيح صار منقطعا
وان رجح علته فللسائل ان يعارضه بترجيح علته اعلم ان الترجيح انما يقع فى الدلائل الظنية واما فى
الدلائل القطعية فلا سبيل الى الترجيح بل المتاخر ناسخ فان لم يعرف تاريخه وجب المصير الى دليل آخر
او التوقف وهو عبارة عن فضل احد المثلين قيل فى هذه العبارة تسامح لان ما ذكره معنى الرجحان
لا الترجيح واجيب عنه بان المضاف محذوف تقديره وهو عبارة عن بيان فضل احد المثلين على
الآخر ويمكن ان يقال وهو عبارة عن حمله التعريف ومعنى العبارة الكشف والاظهار فيكون
معنى الترجيح اظهار فضل احد المثلين على الآخر وصفا يعنى لا يكون ذلك الشئ الذى وقع به الترجيح
دليلا بنفسه بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه لان الشئ انما يتقوى بصفة توجد فى ذاته
كما اذا كان احد النقدين ظاهرا والآخر نقدا واما انضمام الشئ المستقل الى مثله لا يفيد فى ذاته
حالا وامرا لم يكن فيه يوثر فيه ومن ثم عدم ترجيح شهادة اربعة على شهادة شاهدين وقال بعض اصحاب الشافعى
يترجح بكثرة الادلة لان الدليلين تعارضا فبقى الآخر سالما عن المعارض فيصح الاحتجاج به والمختار
انه لا يترجح لان كل واحد معارض الدليل الذى يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض حتى
لا يترجح يعنى لا يكون ذلك الشئ نتيجة قوله وصفا القياس على قياس آخر يعارضه بقياس آخر ينضم اليه
وكذا الحديث يعنى لا يترجح بانضمام حديث آخر ينضم اليه ولا بالقياس والكتاب يعنى لا يترجح
آية منه بانضمام آية اخرى اليها ولا بالحديث والقياس وانما يترجح بقوة فيه وكذا صاحب الجراحات
لا يترجح على صاحب جراحة حتى ان جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل وجرحه آخر جراحات
خطاء كل واحدة منها صالحة للقتل فمات المجروح لا يترجح صاحب الجراحات حتى يكون الدية
على عاقلتهما نصفين لان كل جراحة منها علة معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلا يكون جراحة
صفة لجراحة اخرى لتتقوى بها بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى فى التاثير كما اذا قطع احدهما
يد رجل والآخر حز رقبته فمات فالقاتل هو الجانى لكونه فعله اقوى فى التاثير لان الحياة

غير متصورة مع حز الرقبة كذا قيل وفيه بحث لانه ذكر فى فصل المعارضة ان حكم التعارض بين
الآيتين العدول الى السنة وبين السنتين العدول الى قول الصحابى وعلى هذا اذا تعارض آيتان
ثم عدل الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احدى الآيتين وعمل به يكون ترجيحا للآية التى يوافقها
اولا وجه لجواز العمل به الا هذا ولان الآية كما تعارض الآية التى يوافق الحديث تعارض الحديث وكذا
اذا تعارض سنتان ثم عدل الى القياس ووجد قياس آخر موافق لاحد الحديثين وعمل به يكون ترجيحا
للحديث الذى وافق القياس وهذا يدل على ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف لما ذكر ان الكتاب
لا يترجح بالحديث ولا الحديث بالقياس وكذا اى كما قلنا بمساواة صاحب الجراحة صاحب الجراحات
قلنا الشفيعان فى الشقص اى فى الجزء الشائع المبيع بسهمين اى بسبب ملك سهمين متفاوتين سواء
اى يتساويان فى استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه الذى به صار شفيعا صورتها
دار مشتركة بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا
نصيبه فطلب الآخران الشفعة يكون المبيع نصفين بالشفعة وعند الشافعى يقضى بالشقص المبيع
اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدر الملك وانما وضع فى الشقيص وان كان حكم
الجواب عندنا كذلك لبيان خلاف الشافعى وما يقع به الترجيح اربعة لقوة الاثر لان المعنى الذى صار الوصف
به حجة هو الاثر فمهما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى كالاستحسان فى معارضة القياس مع الاثر
فى الاستحسان اقوى كما بينا فى مسئلة سور سباع الطير فترجح على القياس فان قلت لو صح
الترجيح بقوة الاثر لزم ان يرجح الشهادة بزيادة العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل من بعض
عند التعارض قلنا العدالة ليست بعلة بل هى شرط لترجح جانب الصدق ولئن سلمنا انها علة فلا نسلم
انها تختلف بالزيادة والنقصان لانها عبارة عن الانزجار عن المحرمات ولئن سلم انها تختلف
باختلاف الاشخاص لكن الاطلاع على حقيقة الفضل متعذر فربما يظن انسان انه اعدل وهو فى
الحقيقة ادنى من الذى يظن انه دونه فلا يمكن الترجيح به وتاثير الوصف ليس كذلك لانه امر ظاهر ثابت
بالدليل فيمكن الاطلاع على زيادة التاثير باعتبار قوة دليله وبقوة ثباته اى ثبات الوصف على

للحكم المشهود به اى الحكم الذى يشهد الوصف بثبوته وانما جعل مشهودا به لان الوصف فى الحقيقة
شاهد بثبوته لا مثبت لان المثبت هو الشرع والمراد به ان يكون وصفا من اوصاف القياس الزم للحكم المتعلق
به من وصف القياس الاخر كقولنا فى صوم رمضان اى فى الاستدلال على عدم وجوب تعيين نية صوم
رمضان انه متعين فلا يجب تعيينه اولى من قولهم صوم فرض يعنى ان صوم فرض فيجب تعيين نيته كالقضاء
لان هذا اى التعليل بوصف الفرضية لايجاب التعيين مخصوص فى الصوم دون ساير المواضع بخلاف
التعيين المراد منه التعيين اطلاقا لاسم السبب على المسبب فقد تعدى الى الودايع يعنى اذا ادى الوديعة
الى المالك يخرج عن العهدة بان جهة رده ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة والمغصوب اى فى رد
المغصوب ورد البيع الفاسد حتى لو وهبه او باع من المالك او تصدق عليه وسلم اليه وقع عن الجهة
المستحقة بتعيين الشارع سواء علم به صاحب الحق او لم يعلم ولا يحتمل الرد بجهة اخرى من غيرها بل لها
فثبت ان التعليل بوصف ليس بمخصوص بالصوم اولى فيكون شاهدا على هذا الحكم اوى واكثر من صفة
الفرضية على وجوب التعيين فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم الفرض لا مطلق الفرضية فلا يرد
ساير الفرايض من رد الودايع وغيرها نقضا عليهم اجيب بان ايراد رد الوديعة وغيره ليس
بايراد نقض عليهم ولكنه بيان ان الفرضية ان سلم انها مؤثرة فى وجوب التعيين فى الصوم فليست
بمؤثرة فى غيره ووصف التعيين مؤثر فى عدم وجوب التعيين على الاطلاق فيكون اثبت والزم للحكم
فيكون اعتباره اولى وفيه بحث التعليل على تقدير ان يكون علة الحكم الصوم الفرض لا مطلق الفرضية
لا يناسب هذا ايراده فى هذا المقام لان بيان المقصود ان علتنا اثبت والزم من علة الخصم ومتى
كان علة الخصم الصوم الفرض لا يحصل هذا المقصود بيان ان علتنا وهو التعيين اثبت والزم من
مطلق الفرضية وبكثرة اصوله يعنى ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فيرجح على الوصف الذى
لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا فى مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح
الجبيرة وهو اولى من قول اصحاب الشافعى انه ركن فيسن تكراره كالغسل فلما شهد بوصف الخصم وهو
الركنية اصل هو الغسل وشهد لصحة وصفنا اصول فيرجح وصفنا زعم بعض اصحاب الشافعى

ان كثرة الاصول فى القياس بمنزلة كثرة الرواة فى الخبر والخبر لا يرجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا
هذا وعند الجمهور هو الصحيح لان الحجة هى الوصف المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول يوجب زيادة تاكيد
ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر فيحدث به قوة فى نفس الوصف فيصلح للترجيح وهو نظير الاشتهار
فى السنن فان كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث لكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال
فى نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا والحاصل ان الاقسام الثلثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح
بقوة التاثير الا ان الجهات مختلفة والترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات
بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وبالعدم عند العدم وهو العكس هذا هو
القسم الرابع من اقسام ما يقع به الترجيح يعنى ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا بحيث اذا وجد الوصف
وجد الحكم واذا عدم عدم الحكم كان راجحا على الذى اطرد ولم ينعكس قيل لا يصلح ان يكون هذا مرجحا
لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم والوجود لانه ليس بشئ والمختار انه صالح للترجيح لان عدم
الحكم عند عدم الوصف الذى جعل علة يدل على اختصاص الحكم وتاكد تعلقه به فيصلح مرجحا لكنه
ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم والاعتبار العدم عند عدم الوصف بان الحكم
يثبت بعلل شتى فيظهر ثمرته عند المعارضة مثاله قولنا فى مسح الراس انه مسح فى الوضوء فلا يسن تكراره
فانه يترجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه واليد
يسن تكراره وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة يتكرر وليست بركن اعلم ان المص لو قال قوة الاثر
دقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم بدون الباء لكان اولى لانه جعل القسم ما يقع
به ترجيح هذه الامور وعلى ما ذكره يصير التقدير الترجيح بكذا وذلك ليس من اقسام ما يقع
الترجيح به من اقسام الترجيح ولكنه يعلم منه المقصود والمنا مه بالسب واذا تعارض ضربا الترجيح
هذا بيان المخلص عن تعارض نوعين من الترجيح كان الرجحان الحاصل بالذات اى بما هو فى
الذات احق منه فى الحال اى اولى بالاعتبار من الرجحان الحاصل بما هو فى الحال لان الحال قائم
بالذات تابعة له فى الوجود يعنى الذات سبق زمانا او رتبة من الحال لانه للحال قائم به

فله حكم العدم في حق نفسه فينقطع حق المالك بالطبخ والشي هذا تفريع لما ذكر من الاصل لان الصنعة
قائمة بذاتها من كل وجه لبقائها على الوجه الذي حدث من غير تغيير والعين هالكة من وجه وحق المالك
في العين ثابت من وجه دون وجه لانها هالكة من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى
لانه بالطبخ والشي تصير العين مستهلكة فرجحنا الصنعة لكونها موجودة من كل وجه وقال الشافعي
صاحب الاصل اي المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع لانها لا تقوم بنفسها لكونها عرضا فا بمنزله
والجواب انما ذكره يرجع الى الحال والرجحان من حيث الوجود اولى والترجيح بغلبة الاشباه لما ذكر
المص المعاني التي يصح بها الترجيح اشار الى معان رجحها بها بعضهم وهي اربعة الاول الترجيح بما يصلح
علة بانفراده كما ذكرنا في اول فصل الترجيح الثاني الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد
الاصلين شبه من وجه وبالاصل الآخر الذي يخالف الاصل الاول شبه من وجهين وهو صحيح عند
الشافعي وباطل عندنا لان كل وصف على حدة علة صالحة للجمع بين الفرع والاصل فتتحقق اقيسة
متعددة فيكون الترجيح بها ترجيح القياس بالقياس وقد عرفت بطلانه عندنا وهو بطلان الترجيح
بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالدين حيث المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه هي
جواز اعطاء زكوته وجواز نكاح حليلته وقبول الشهادة له فيكون الحاقه بابن العم اولى ولا يعتق
اذا ملكه وبالعموم اي الثالث الترجيح بعموم الوصف بان يكون اشمل مثل ترجيح اصحاب الشافعي التعليل
بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة والكثير
وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لان التعليل بعلة قاصرة جائز
عنده فيبطل الترجيح بالعموم الذي هو زيادة التعدي لو كان العموم مقصودا لترجحت المتعدية بعمومها
على القاصرة ولم يترجح عندهم ولان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه والنص الخاص مع العام
سواء عندنا وعنده الخاص مرجح على العام فكيف صار العام اخص من الخاص وقلة الاوصاف
فاسد هذا هو القسم الرابع مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي وصف الطعم على الكيل والجنس بوحدة
لان علة ذات وصف لكونها مضبوطة اكثر تأثيرا من ذات وصفين وهذا فاسد عندنا لان

ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص الموجز لا يترجح على المطول فكذا العلة بل الاعتبار في التأثير
للعلة والكثرة اعلم ان الاصوليين ذكروا في الترجيح الصحيحة والفاسدة وجوها كثيرة الا ان المص اقتصر
على الاربعة في الصحيحة وفي الفاسدة ايضا لانها هي المتداولة بين اهل الفقه ولان ما سواها من الوجوه الصحيحة
يندرج فيها اذا امعن النظر فيها فكذا الفاسدة اذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا اي بنوع من انواع الدفع
كانت غاية اي ثمرة ان يلجئ المعلل الى الانتقال وهو على اربعة اقسام اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى
لاثبات العلة الاولى وهذا القسم من الانتقال انما يتحقق اذا كان الدفع بالممانعة بان يعلل المعلل بوصف
غير مسلم عليه عند السائل كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على
الاستهلاك فقال السائل لا نسلم انه مسلط فانتقل المعلل الى علة اخرى يثبت بها كون الايداع عند الصبي
تسليطا له على الاستهلاك او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى مثاله ما اذا علل جواز اعتاق
المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ
بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع الصرف
الى الكفارة بالاجماع فان قال الخصم انا قائل بموجبه فعندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة
ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة قيل
لهذا العقد لا يوجب نقصانا بل مانعا من الصرف اذ لو تمكن النقصان لما جاز فسخه لان النقصان
انما يثبت بثبوت الحرية بوجه والحرية الثابتة بوجه لا تحتمل الفسخ فهذا اثبات الحكم الثاني
بالعلة الاولى ايضا فكان هذا انتقالا فقه المعلل حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم آخر بتلك
العلة المسلمة بالاجماع فان قال الخصم مسلم انه لا يوجب نقصانا في الرق ولكن فيه مانع آخر وهو
صيرورته كالزائل عن ملك المولى قلنا هذا المبيع بشرط الخيار زائل عن ملكه بوجه ولهذا لو
مات من له الخيار لزم البيع ثم انه لا يمنع الصرف الى الكفارة لكونه محتملا للفسخ فكذا الكتابة او
ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى بان يفتقر اثبات الحكم بالعلة الاولى فاراد اثباته بعلة اخرى
كما في الصورة المذكورة لما قال السائل عندي هذا العقد لا يمنع ولكن المانع نقصان الرق علل

بوصف آخر فقال هذا عقد معاملة يحتمل الفسخ فوجب ان لا يوجب نقصانا في الرق وهذا جائز
لانه انما يقصد بتعليله اثبات حكم الذي زعم ان خصمه ينازعه فيه فاذا ظهر للخصم فيه الموافقة
واراد ان يثبت حكما آخر مساويا للحكم الاول جاز له ان يثبته بعلة اخرى ولكن مثل هذا التعليل
الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى او حكم آخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلل موضع
الخلاف في ابتداء تعليله او ينتقل من علة الى علة اخرى لا لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى
وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع لان مثل هذا الانتقال لا يعد انقطاعا لان مجالس المناظرة لم تعقد
الا لابانة الحق وانما يحصل الابانة اذا كان الدليل متناهيا ولو جوزنا هذا الانتقال ولم يجعل
انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول المقصود [illegible] اذا لزمه النقض فانه يعد
انقطاعا ولا يصح من المعلل ادراج وصف زائد ليحصل به الاحتراز عن النقض فلذلك لا يصح هنا
التعليل ابتداء كان اولى ومحاجة الخليل عليه السلام مع اللعين وهو نمرود بن كنعان بقوله
ربي الذي يحيي ويميت فعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت انتقل الى حجة اخرى لا لاثبات
الحكم الاول ليس من هذا القبيل لان الحجة الاولى التي ذكرها كانت لازمة على اللعين لانه عليه السلام
اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد
المسجونين وقتل الآخر وذلك ليس من الاحياء والاماتة في شيء فكان اللعين محجوجا بتلك
الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لا يتأملون في حقايق المعاني فخاف الخليل عليه السلام
الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا
معنى قوله الا انه انتقل دفعا للاشتباه. فصل جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها شيئان
الاحكام من الحل والحرمة والوجوب الفرضي وغيرهما وما يتعلق به الاحكام من السبب والعلة
وغيرهما فان حقوق الاحكام يتعلق بها لكن هذا الفصل من باب القياس لان القياس لا يعرف الا
به وكان القياس ان يقدمه على القياس لانه وسيلة والوسيلة متقدمة على القياس لا انه
القياس اصل من اصول الشرع فوجب وصله بالحجج المتقدمة اما الاحكام فاربعة حقوق الله تعالى

خالصة قيل انه تمييز والظاهر انه حال لان التمييز في المشتق ضعيف والمراد من حقوق الله
ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام وهو اتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا
فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشيء
فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل
سواء في ذلك وحقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا
يباح ماله باباحة المالك فلا يباح الزنا باباحة المرأة وما اجتمعا فيه وحق الله غالب
كحد القذف وفيه حق الله لانه شرع زاجرا وحق العبد لان فيه دفعا لعار الزنا عن المقذوف
وحق الله غالب حتى لا يجري فيه ارث واسقاط بالعفو وحق العبد غالب كالقصاص فان
فيه حق الله وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب لجريان
الارث وصحة الاعتياض بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله ثمانية انواع يثبت
بالاستقراء عبادات خالصة كالايمان وفروعه كالصلوة والزكوة وغيرهما من الفرايض وانما
كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو صحيح بدونها وهي اي العبادات الخالصة انواع
ثلثة اصول ولواحق وزوايد اما الايمان فالتصديق اصل محكم لا يقبل السقوط والاقرار
ملحق بالتصديق لانه يعبر عما في الضمير والزوايد في الايمان تكرار الشهادة مرة بعد اخرى
والاصل في الفروع الصلوة وهي عماد الدين ثم الزكوة المترتبة لنعمة المال ونعمة البدن
اصل لان المال وقاية له ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس فلا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي
دون واسطة في الزكوة لان النفس تميل الى الشهوات وهي صفة قبح فيها ولا قبح في صفة الغنى
وكانت اقوى في كونها واسطة ثم بعده الحج وهو عبادة هجرة من الاوطان والخلان وفيه
ينقطع مادة الشهوات وضعف نفسه فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم وبعد هذه
الجملة الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان واما الزوايد فما سواها
من نوافل العبادات وسننها لانها شرعت مكملات للفرايض وزيادة عليها وعقوبات

كاملة والمراد بكمالها ان تكون عقوبة محضة كالحدود وهي حد الزنا وحد الشرب وحد
القذف وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بالقتل اما انه عقوبة فلانه غرم مالي
لحق القاتل بواسطة القتل واما انه قاصرة فلانها عقوبة مالية ولا شك انها قاصرة
الى البدنية وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات واما ان فيها معنى العبادة
فلانها يؤدى بما هو عبادة محضة كالصوم والاعتاق واما ان فيها معنى العقوبة فلانها
لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال توجد من العباد ويكون فيها معنى الحظر وعبادة
فيها معنى المؤنة وهي الثقل والكلفة كصدقة الفطر فان فيها جهة العبادة وهي كونها صدقة
وشرط لايجابها صفة الغناء وشرط النية فيها وجهة المؤنة وهي انها تجب على الانسان بسبب
راس يمونه ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر اما جهة المؤنة فيها فلان العشر سبب حفظ
الاراضي لانه يصرف الى مصارف الزكوة والفقراء الغازين الدافعين شر الكفرة والضعفاء
الداعين لهم بالنصرة كما قال عم انكم تنصرون بضعفائكم فيكون الاراضي محفوظة بالعشر
واما جهة العبادة فلان مصرفه مصرف الزكوة واما جهة غلبة المؤنة فلانها باعتبار الاصل
وهو الارض النامية وجهة العبادة باعتبار ما هو تابع وهو محل الصرف والثابت باعتبار
الاصل راجح ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه باعتبار تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار
الاشتغال بالزراعة وهي سبب الذلة في الشريعة لكونها اعراضا عن الجهاد عقوبة الا انه
الارض اصل والتمكن من الزراعة وصف فكان معنى المؤنة فيها اصلا وحق اي الثامن من حقوق
الله حق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء ومن غير ان
يكون له سبب مقصود تجب على العبد اداؤه فان قلت لم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا
مقصودا له قلت لان الجهاد ما يشرع الا لاعلاء كلمة الله ودفع شوكة المشركين كقوله
وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله ولهذا جاز الخمس لبني هاشم لانه لما لم يلزم
اداؤه للعبد طاعة لله لم يكن من غسالة الناس واوساخهم فتولى اخذه وقسمته من كان

خليفة الله في ارضه وهو السلطان لانه نائب الشرع كخمس الغنائم فان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه
فصار المصاب كله بالجهاد كله لله تعالى كما قال الله لا يستحق لعبد لمولاه شيئا والمعادن والمعدن
اسم لما خلقه في الارض من الذهب والفضة وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما
كالدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح وغيرها ومن الحقوق كلها سواء كانت حقا لله او للعباد
ينقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار كما هو مذهب الفقهاء ثم صار الاقرار اصلا
مبتدا خلفا عن التصديق اي من الايمان الذي هو التصديق والاقرار في احكام الدنيا بان يقوم
مقامه ويترتب عليه حكمه كما في المكره على الاسلام فان اقراره قام مقام مجموع التصديق والاقرار
وان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين الايمان في حق الصغير خلفا عن ادائه اي اداء الصغير
الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين لعجزه عن ذلك ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية
الابوين اي احدهما في اثبات الاسلام في الذي سبي صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده ثم تبعية
السابي حتى ان الصبي اذا وقع في الغنيمة في سهم رجل من المسلمين في دار الحرب فمات هناك
يصلى عليه لسبق حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا عن خلف لانه لا يكون للخلف خلف بل
كل ذلك يكون خلفا عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض وكذلك اي كالتصديق والاقرار
فانهما اصلان والبواقي خلف عنهما الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه بلا خلاف ثم هذا
الخلف عندنا مطلق يعني الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت به اباحة الصلوة
وعند الشافعي ضروري يعني تثبت خلفيته لضرورة الاحتياج الى الصلوة لا لكونه رافعا للحدث
فيكون خلفيته مقيدة بوقت قيام الضرورة حتى لم يجز اداء الفروض بتيمم واحد لان ما ثبت
بالضرورة يتقدر بقدرها لكن الخلافة بالاصالة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي
يوسف استدلالا من قوله ثم الخلف عندنا مطلق لان النص نص على عدم الماء عند النقل بقوله
ولم تجدوا ماء فتيمموا فكان الخلفية بين الماء والتراب كما نص على الحيض في قوله واللائي
يئسن من المحيض لكن الاعلم ان الاشهر خلف عن الحيض لا عن الطهر وعند محمد وزفر الخلافة

بين الوضوء والتيمم لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله فتيمموا
فكانت الخلافة بينهما لا بين الماء والتراب ويبتنى عليه اى على الاختلاف المذكور مسئلة امامة
المتيمم المتوضئين فانها تجوز عندهما لانه لما كان التراب خلفا عن الماء لم يكن خلفية بين الطهارتين
فلم يكن طهارة المتيمم اضعف من طهارة المتوضى بل يكون مثلها وعند محمد وزفر رح لما كان التيمم
خلفا عن الوضوء كان المتيمم صاحب خلف فيكون طهارته اضعف والخلافة لا تثبت الا بالنص
اى بعبارته او دلالته او اشارته او اقتضائه ثبوت الخلافة بالراى لا يصح فيها كما ان الاصل لا يثبت بالراى
الا بالنص وشرطه اى شرط كونه خلفا عن الاصل عدم الاصل في الحال على احتمال الوجود ليصير السبب
منعقدا ثم بالعجز عنه يتحول الى الخلف فيصح الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا اى فلا يكون
موجبا للخلف لانه لم ينعقد السبب موجبا للاصل حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء
كالدمع والعرق لم يكن موجبا للتيمم ويظهر هذا في يمين الغموس فانها لم تنعقد موجبا للاصل
وهو البر لم يكن موجبا لما هو خلف عنه وهو الكفارة والحلف على مس السماء فانها انعقدت
موجبة للبر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة واما القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول
الفصل فاربعة الاول السبب وهو في اللغة ما يتوصل به الى المقصود وفي الشريعة ما عرفه
المصنف بقوله اما السبب الحقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم خرج بهذا القيد العلامة لانها
ليست بطريق الى الحكم بل هي دالة على طريق الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب خرج به العلة
ولا وجود خرج به الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل اى لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة
ولا بغير واسطة خرج به السبب الذي له شبهة العلة والسبب الذي فيه معنى العلة لكن
يتخلل بينه وبين الحكم اى بين وجود السبب ووجود الحكم علة لا تضاف الى السبب اى لا يكون
مستفادا منه كما لو دل انسان انسانا ليسرق مال انسان او ليقتله وفعل المدلول ذلك
لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة
غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي باشره المدلول باختياره فلم يمكن اضافته الى

الصيد فان قلت هذا منقوض بما لو اذا سعى انسان الى ظالم في حق آخر بغير حق حتى
غرمه مالا لا يجب الضمان على الساعي وبدلالة المحرم انسانا على صيد فقتله يجب على الدال الضمان
الصيد قلت ذاك قول بعض مشايخنا لكثرة السعاة فقصدوا زجرهم عن ذلك بتلك
الفتوى دون قول المتقدمين ودلالة المحرم جناية لانه التزم بعقد الاحرام الامن عن الصيد
فيكون الدلالة مزيلة الامن عنه فيكون جناية فيجب الضمان عليه كالمودع اذا دل السارق على الوديعة
يضمن لكونه تاركا ما التزمه من الحفظ فان اضيفت العلة اليه هذا هو القسم الثاني اى لو كانت
العلة المتخللة بين السبب والحكم مضافة الى السبب صار للسبب حكم العلل حتى صار الحكم مضافا اليه
كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب للتلف بما تلف بوطئها حالة السوق والقود و
قد تخلل بينه وبين التلف ما هو علة وهو فعل الدابة لكن هذه العلة مضافة الى السوق والقود لانهما
اكرها الدابة على الذهاب فيكون لهذا السبب حكم العلة لكونه علة العلة في الحقيقة والحكم يضاف الى
علة العلة اذا لم يكن العلة صالحة للاضافة اليها وهنا العلة غير صالحة لان فعل العجماء هدر
فيكون فعل الدابة مضافا الى السائق والقائد فيكون التلف مضافا اليه فيما يرجع الى بدل
المحل وهو الضمان واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليه حتى لا يحرم عن الميراث
ولا يجب عليه الكفارة والقصاص فان قلت ... اكرهها على السير لا على الاتلاف وهو انما التزم ضمانا
فكان ينبغي ان لا يجب الضمان قلت القود والسوق مشروط بالسلامة لا على الاطلاق والقصد
ليس بشرط في الضمان في حقوق العباد واليمين بالله قبل الحنث او بالطلاق او بالعتاق والمراد
من اليمين بالطلاق والعتاق تعليقهما بالشيء كقوله ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت
الدار فانت حرة والمراد بالتعليق الذي هو يمين المعلق به وهو قوله انت طالق سمى سببا مجازا
هذا هو القسم الثالث لان اليمين شرعت للبر سواء كانت بالله او بغيره والبر قط لا يكون طريقا
الى الكفارة في اليمين بالله ولا الجزاء في اليمين بغير الله لان البر مانع من الحنث لانه ضده و
بدون الحنث لا يجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشيء سببا لثبوته و

طريقا اليه فلما كان اليمين او المعلق بالشرط يحتمل ان يفضي الى الحكم عنده والى المانع سمي سببا
للكفارة وللجزاء مجازا باعتبار ما يؤول وهذا عندنا واما الشافعي فجعل اليمين والمعلق بالشرط
سببا هو بمعنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب
الجزاء عند وجود الشرط وكان كل واحد منهما سببا في الحال الا انه باعتبار تاخر الحكم ولكن
في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط واذا كان في الحال سببا بمعنى العلة
لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله ولكن له اي للمعلق لذلك
سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم وعنده هو
هو خال عن شبهة العلية كما هو خال عن حقيقة العلية حتى يبطل التنجيز التعليق وهذا ثمرة
الخلاف فعندنا يبطله وعنده لا وصورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق
ثلاثا ثم طلقها ثلاثا فتزوجت بزوج آخر ودخل بها ثم عادت الى الاول بنكاح صحيح فدخلت
الدار لم تطلق عندنا وعنده تطلق وذلك لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بد
للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب القطع
السببية بالكلية واذا لم يبق لجهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا
في الزمان الآتي لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال
عودها اليه بعد زوج آخر وهو في الحال بين ومحلها ذمة الحالف فيبقى ببقائها ولا يبطل
بالتنجيز ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحل في الحال وعندنا التنجيز
يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج آخر اليه ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق بمنزلة
اليمين واليمين شرعت للبر والبر لا يحصل غالبا الا بان يكون مضمونا بالجزاء على معنى انه
يجب الجزاء بترك البر ليتحقق معنى الحمل او المنع فلما كان البر مضمونا بالجزاء صار للجزاء
في الحال شبهة الثبوت فيكون اليمين محتفا كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة فيكون للغصب
حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها.

حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام لان قدر ما وجد من شبهة
لا يستغني عن المحل يعني لا بد لشبهة السبب من محل يبقى فيه كالحقيقة اي كحقيقة السبب لا يستغني عن
المحل اذ شبهة الشيء لا يثبت الا فيما يثبت حقيقته الا يرى ان شبهة البيع لا يثبت في حق الحر لان حقيقته
لا تثبت فيه فاذا فات المحل بطل يعني بتنجيز الثلث وقد فات المحل فيبطل شبهة الثبوت فيبطل التعليق
لان التعليق يثبت بصفة وهي ان تكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط والشيء حتى ثبت بصفته
في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا هذه اشارة
الى جواب ما قال زفر ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق الطلاق في
المطلقة ثلثا بالملك ابتداء بدون المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان ذلك الشرط في حكم
العلل من حيث ان النكاح يثبت به مالكية الطلاق من حيث ان ملك اليمين في الرقيق يثبت به
مالكية الاعتاق فصار النكاح بمعنى علة العلة للطلاق فيثبت له شبهة العلة وتعلق الحكم بحقيقة
العلة لا يصح كما لو قال ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب
اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار التعليق
شرطا هو في حكم العلل معارضا اي مانعا لهذه الشبهة وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية
للمعلق قبل تحقق الشرط السابقة عليه اي على الشرط توضيحه ان شبهة التطليق في الحال تقتضي
المحلية يعني التعليق باعتبار كونه سببا مجازا يقتضي المحلية في الحال وثبوت شبهة وقوع الجزاء
قبل وجود الشرط وكونه معلقا بما هو علة ملك يقتضي بطلانه فصار متعارضين فبقيا فلا يحتاج
الى المحل والايجاب المضاف كقوله انت طالق غدا سبب للحال الا ان حكمه تاخر بواسطة الاضافة
يؤيد ذلك ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا يخرج شهود الشهر من
ان يكون سببا في حقه مثله في حق المقيم حتى صح الاداء منه وهو من اقسام العلل على ما يجيء في
اقسامها ان شاء الله وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق ومن
هذا عرف ان اقسام السبب ثلاثة سبب حقيقي وسبب مجازي وسبب في معنى العلة و

الذي لم يشبه العلة هو السبب المجازي ة ح الحمران المفضي الى الحكم اما ان يكون للحال او في المآل
والثاني هو السبب المجازي والاول اما ان يكون له تاثير اولا فالاول السبب الذي في معنى العلة
والثاني السبب الحقيقي والثاني اي الثاني من اقسام ما يتعلق به الحكم العلة وهو ماخوذ من
العلل وهي الشرب بعد الشربة وسمي الامر المثبت للحكم في الشرع به لتكرر الحكم بتكررها وفي
الشريعة ما عرفه المصنف هو ما يضاف اليه وجود الحكم اي ثبوته احترز عن الشرط ابتداء اي
بلا واسطة احترز عن السبب العلامة وعلة العلة والتعليقات وهذا التعريف يشمل
العلل الموضوعة كالبيع والنكاح وغيرها والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة
في القياسات وهو سبعة اقسام اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلاثة
احدها ان يكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوعة لموجبها وذلك الحكم يضاف اليها بلا
واسطة والثاني ان يكون علة معنى بان يكون مؤثرة في ذلك الحكم وثالثها ان يكون علة حكما بان
يكون بحيث يثبت الحكم عند وجودها من غير تراخ وهي باعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدم
استكمالها منقسمة الى سبعة اقسام الاول علة اسما اي صورة وحكما ومعنى كالبيع المطلق فانه
موضوع للملك والملك يضاف اليه بلا واسطة وعلة معنى لانها تؤثر فيه اذ هو مشروع لاجله وعلة
حكما لانه يثبت الملك عند وجوده ولا يتراخى عنه وعلة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق
بالشرط فان هذا الايجاب علة اسما لانه موضوع في الشرع لحكمه ويضاف الحكم اليه عند وجود
الشرط فيقال هذا الطلاق واقع بالتطليق السابق وليس علة حكما اذ الحكم يتاخر عنه الى
وجود الشرط ولا معنى اذ لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط واليمين بالله بالنسبة الى الكفارة من هذا
القبيل لان الكفارة تضاف اليها فيقال كفارة اليمين كذا في جامع الاسرار وقد قال ان يقول
انهم فسروا العلة اسما بانها التي تكون موضوعة في الشرع لحكمها واليمين بالله ليس بموضوع
بالكفارة بل للبر فلا يكون من هذا القبيل هذا التفسير وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط
الخيار فان البيع علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الملك لكن الحكم

بعد ثبوت الملك متراخ فلا يكون علة حكما اورد المصنف لهذا القسم خمسة امثلة احدها ما ذكره
والثاني الى قوله والبيع الموقوف بان يبيع انسان مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى
للملك وليس بعلة حكما لتراخي الملك الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت كالطلاق
المضاف الى وقت فانه علة اسما ومعنى لا حكما لتاخره الى زمان ما اضيف اليه ونصاب الزكوة قبل
مضي الحول فانه علة اسما ومعنى لانه وضع لوجوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة لانه مؤثر
في وجوب الزكوة لان الغنا يوجب الاحسان الى الفقراء والغنا يحصل بالنصاب لا حكما لتاخر
وجوب الاداء الى حولان الحول وعقد الاجارة هذا هو المثال الخامس فانه علة لملك المنفعة اسما
لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لان حكمه ملك
المنافع التي توجد في مدة الاجارة وهي معدومة والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا يكون
علة حكما وعلة يعني الرابع علة في حيز الاسباب اي في مكانها والمراد به مشابهتها لها شبه بالاسباب
تفسير لكشراء القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى
الاول بواسطة فمن حيث انه لم توجد الا بواسطة العلة كان الشراء سببها ومن حيث انه الواسطة
من احكامه وكان العتق مع علته وهي الملك مضافا اليه كان علة تشبه الاسباب ومرض الموت
وهو علة اسما للحجر المريض عن التبرعات فيما هو حق الوارث لاضافة الحكم اليه فيقال انه محجور
عن التصرف العلاني لكونه في مرض الموت ومعنى لانه مؤثر في الحجر وليس بعلة حكما لتراخي حكمه
الى اتصاله بالموت لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض بل اذا اتصل الموت به يثبت الحجر مستندا ولكنه
يشبه الاسباب من حيث ان الحكم يثبت به والتزكية عند ابي حنيفة وهو يعني تعديل الشهود عند ابي حنيفة
علة للحكم الثابت بالشهادة ويشبه بالسبب لما انها العلة فلانها في معنى علة العلة للحكم بالرجم فيما اذا
شهدوا بالزنا على محصن فان الشهادة بدون التزكية لا توجب الرجم فكانت التزكية علة العلة وعلة
العلة مع حكمها مضافة الى علة الحكم فاذا رجم المزكوه ضمنوا الدية عنده ولا يضمنون عندهما لانهم
اثنوا على الشهود خيرا وكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن واما انها

شبهة بالسبب فلوجود الواسطة بينها وبين الحكم وهو شهادة الشهود وكذا اي كما ذكر من الامثلة كلها هي
علة العلة فانها علة تشبه الاسباب وكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة حكما
فكان الحكم يضاف الى العلة بواسطة دون الصفة فههنا يضاف الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان
العلة الاخيرة يضاف الى الاول كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها
بالسبب هذا هو السبب في معنى العلة بعينه اورده الشيخ في الموضعين متابعا لفخر الاسلام فانه اورد
في باب تقسيم السبب وفي باب تقسيم العلة باعتبار الشبهين اعلم ان هذا القسم اما عائد الى العلة اسما
ومعنى لا حكما كالمرض واما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما كالتزكية وما يشبهها في كونها علة العلة بل
شرط التعريب عينه فيكون الاقسام ستة لكن لما امكن وجوده بدون كل واحد منهما وكذا امكن وجود
كل واحد منهما بدونه جعله قسما آخر ووصفا له شبهة العلل اي الخامس وصفا لا يكون علة حقيقة و
لا سببا حقيقيا ولكن يكون له شبهة العلل كاحد وصفي العلة التي هي ذات وصفين فان كل واحد من
وصفيها له شبهة العلة حتى لو وجد احدهما قبل الاخر لا يكون سببا محضا لانه ليس بطريق موضوع
لثبوت الحكم بل هو مؤثر في اثبات الحكم اذ لو لم يكن له مدخل في التاثير لكان الاخر وحده هو العلة
ولم يكن العلة ذات وصفين والتقدير بخلافه فلا يكون سببا محضا بل يكون له شبهة العلة ولم يكن
علة لان العلة ايضا هي المجموع لا هو وحده ولهذا جعلنا الجنس او القدر محرم النسيئة لان في النسيئة
شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة واذا كانت فيه شبهة الفضل تثبت بشبهة العلة ولا تثبت
به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة فلا تثبت بما هو دونها في الدرجة وعلة
معنى وحكما لا اسما كاخر وصفي العلة فان الوصف الذي يوجد اخرا علة معنى لانه مؤثر في الحكم وحكما
لان الحكم يوجد عنده لا اسما لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان الموضوع له هو المجموع فلا يكون احدهما
علة حقيقية وانما اضيف الحكم الى الوصف الاخر دون الاول لانه يرجح على الاول في التاثير لوجود الحكم
عنده كما لو قال لامراته ان دخلت هاتين الدارين فانت طالق فان وجد دخولها في الملك تطلق
وان وجد في غيره لا تطلق ولو وجد الاول في الملك والثاني في غير الملك لا تطلق اتفاقا ولو

ولم يوجد الاول في غير الملك والثاني في الملك تطلق عند علمائنا الثلاثة خلافا لزفر فعنده لا تطلق في الصورة
الاخيرة كما في الثانية والثالثة وعلة اسما وحكما لا معنى هذا هو القسم السابع كالسفر والنوم للترخص و
الحدث فان السفر علة للترخص اسما لانها تضاف اليه في الشرع يقال رخصة السفر الافطار والقصر وحكما
لانها تثبت بنفس السفر وحكما متصلة لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة لانها هي المؤثرة
في اثبات الرخصة والنوم المخصوص بالحدث بالنسبة الى الحدث فانه علة للحدث اسما لان الحدث يضاف
اليه وحكما لانه يثبت عنده وليس بعلة معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر فيه خروج النجس لكن لما كان الاطلاع
على حقيقته متعذرا وكان النوم المخصوص سببا ظاهرا لخروج النجس اقيم مقامه وكان الحكم علة بمعنى اعلم
ان الاقسام التي ذكرها المص هي ستة اقسام من الاقسام السبعة التي خرجت من التقسيم على الوجه الذي
ذكرنا لان القسم الرابع وهو ما عبر عنه بقوله علة في حيز الاسباب عائد اما الى العلة اسما ومعنى و
اما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما ولكن المص يشبهه بالاسباب جعله قسما آخر كما ذكرنا والقسم الخامس
الذي عبر عنه بقوله وصف له شبهة العلل هو علة معنى لا حكما ولا اسما وبقي من تلك الاقسام قسم آخر لم يذكره
المص وهو العلة حكما لا اسما ولا معنى وذلك كالشرط الذي سلم عن معارضة العلة مثل حفر البئر
فتصير الاقسام ثمانية وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم قيد بالحقيقية لان العلة العقلية
مقارنة مع معلولها زمانا اتفاقا كحركة الاصبع مع الخاتم واختلفوا في جواز تقدم العلة الحقيقية
الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى وجوب مقارنتها مع المعلول وهو مختار المص واليه
اشار بقوله بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل وذهب بعض الى وجوب تقدمها بحسب
الزمان لان العلل الشرعية موصوفة بالبقاء ولها حكم الجواهر ولهذا يفسخ بعد مدة فلا بد ان
يثبت الحكم عقيب العلة ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين قلنا ان الفسخ يرد
على الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انه باق فذلك ضروري ثبت دفعا لحاجة الناس الى الفسخ ولا يثبت
البقاء فيما وراء موضع الضرورة وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول كالسفر اقيم
مقام المشقة ومثال اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل

لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق واذا اخبرت عن المحبة طلقت ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو
اخبرت خارج المجلس عن المحبة لا تطلق لان التعليق بمحبتها يشبه تخييرها من حيث انه فيه جعل الامر
الى اختيارها والتخيير مقتصر على المجلس والفرق بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثير له في المسبب و
الدليل يخلو عن ذلك وانما يحصل به العلم بالمدلول لا غير وذلك اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء فان
الموجب له هو اشتغال رحم الامة بماء الغير فالاحتراز عن قربانها واجب لقوله عم من كان يؤمن
بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره ولكن لما كان اشتغال رحمها بماء الغير امرا مخفيا
اقيم الدليل عليه وهو حدوث الملك فيها مقامه دفعا للضرورة احتياج الناس الى معرفته ودفعا للعجز عن
معرفته لانه بحدوث الملك يتمكن من وطئه ووطئه سبب لاشتغال رحمها بمائه وغيره اي غير الاستبراء
كالخلوة الصحيحة فانها اقيمت مقام الدخول وكذا النكاح اقيم مقام العلوق في ثبوت النسب او
للاحتياط اي يكون اقامة السبب مقام المسبب والدليل مقام المدلول في ثبوت النسب لاجل الاحتياط
كما في تحريم الدواعي اي دواعي الوطء من النظر وغيره اقيمت مقام الوطء في الحرمة لاجل الاحتياط
او لدفع الحرج كما في السفر والطهر الخالي عن الجماع فانهما اقيما مقام المشقة والحاجة الى الطلاق والفرق
بين الضرورة ودفع الحرج اي في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج يمكن
مع نوع مشقة كالسفر اقيم مقام المشقة بحيث الاشخاص ولكن فيه حرج والثالث من اقسام ما
يتعلق به الاحكام الشرط وهو في اللغة العلامة وفي الشريعة ما ذكره المص وهو ما يتعلق به الوجود
دون الوجوب اي دون ان يكون مؤثرا في وجوده احترز به عن العلة ولا بد ان يزيد ها هنا قيدا آخر
وهو ان يكون خارجا عن ماهية ذلك الشيء ليخرج به جزؤه فانه ايضا مما يتوقف عليه وجود الشيء
وليس بمؤثر فيه وهو اي ما يطلق عليه اسم الشرط خمسة بالاستقراء شرط محض وهو الذي يتوقف انعقاد
العلة للعلية على وجوده مثل دخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق به في قوله ان دخلت الدار
فانت طالق فان انعقاد قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق موقوف على وجوده وليس له تاثير فيه
وشرط هو في حكم العلل يعني يقوم مقام العلل في اضافة الحكم اليه كحفر البئر في الطريق فانه شرط

١٦٣

لتلف ما تلف بالسقوط وذلك لان علته هو السقوط والسقوط علته الثقل والمشي سبب محض للسقوط
لانه مفض اليه في الجملة وليس بعلة لانه قد يوجد المشي فيه بلا وقوع ولكن الارض كانت مانعة من تاثير
العلة وهي الثقل وكان تاثيره موقوفا على زوال المانع وكان حفر البئر ازالة للمانع وايجادا للشرط
وشق الزق الذي فيه مائع فانه شرط السيلان لان علته هي ميعانه ولكن الزق كان مانعا وكان
تاثيره موقوفا على زوال ذلك المانع وكان الشق ازالة للمانع وايجادا للشرط فثبت انهما شرطان لا
علتان لكن العلة ليست صالحة لاضافة الحكم اليهما لان الثقل والسيلان امران جبليان مخلوقان عليهما
من غير اختيار منهما فلما لم يمكن اضافة الحكم اليهما اضيف الى الشرط وشرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذي
تخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون سابقا
على ذلك الفعل الاختياري قيدنا بفعل فاعل مختار احترازا عما يتخلل بينه وبين مشروط فعل طبيعي كحفر
البئر وبقولنا لا يكون ذلك احترازا عما كان منسوبا الى الشرط لانه يكون فيه معنى العلية كما في فتح
باب قفص عند محمد وبقولنا ويكون سابقا احترازا عما كان وجوده متاخرا عن صورة العلة
كدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الدخول هنا متاخر عن صورة العلة
وهي قولنا انت طالق لانه وجد التكلم به سابقا على وجود الدخول وان كان وجود الدخول متقدما
على انعقاده علة وهو شرط محض وانما كان هذا الشرط في حكم الاسباب باعتبار تقدمه على
العلة فمتى كان الشرط متقدما على العلة كان مشابها للسبب في التقدم وفي كونه مفضيا الى ذلك
الشيء فلا يكون شرطا محضا لا يقال الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد في النكاح وهو
متقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول لا ننكر تقدم الشرط على صورة
العلة فانه لا يخرج به عن الشرطية ولكنا نقول اذا تقدم لم يبق شرطا بل كان شرطا مشابها
بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب
الحقيقي كما اذا حل قيد عبد حتى ابق فان حله شرط لتلف العبد باباقه لان علة تلفه الاباق ولكنه
مشروط بزوال المانع الذي هو القيد وكان الحل ازالة للمانع وايجادا للشرط وكان شرطا ايضا وهو

مستندم على فعل الآباق الذي هو العلة صورة ومعنى فيكون شبيها بالسبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة وحادثة به كقود الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادثة بالشرط بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع نسبته عن الشرط من كل وجه وكان التلف مضافا الى العلة لا الى ما سبق من الشرط فلا يضمن الحال قيمة العبد ولا يلزم علينا ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل مختار على الامر لان الامر بالاباق استعمال له فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا له بالاستعمال وعلى هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف فيمن فتح باب قفص فطار الطير لا يضمن الفاتح لانه اعترض عليه فعل مختار وقال محمد والشافعي يضمن لان الطيران كان عادة للطير والعادة اذا تاكدت صارت طبيعة فصارت بمنزلة سيلان الدهن وشرط اسما لا حكما وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده ولا يوجد عند وجوده فمن حيث انه يتوقف الحكم عليه سمي شرطا ومن حيث انه لا يوجد الحكم عنده لا يكون شرطا حكما وذلك كاول الشرطين في حكم يتعلق بهما كقوله للمراة ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولا يكون شرطا اسما اي صورة من حيث انه يفتقر الحكم اليه في الجملة لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى آخرهما ويكون الاول شرطا اسما لا حكما لو دخلت المراة في المثال المذكور بعدما ابانها الزوج احدى الدارين حالة البينونة ثم نكحها الزوج فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر وجه قوله ان حظ الشرطين من الحكم على السواء لانه ضيق بهما شيئا واحدا في وجود الجزاء وفي احدهما شرط الملك فكذلك في الآخر ولنا ان الشرط الاول لما لم يكن شرطا حكما لم يحتج الى وجود الملك عند وجوده لان الملك انما شرط لنزول الجزاء وعند وجود الشرط الاول لا ينزل الجزاء فان قلت لا نم ان الاول يسمى شرطا بل الشرط هو المجموع قلت اجمع الامة على تسميته شرطا والمنع من تسميته شرطا لكونه مخالفا للاجماع وشرط هو كالعلامة يعني القسم الخامس من اقسام الشرط شرط هو مثل العلامة الخالصة كالاحصان في الزنا على ما يجيء تقريره في العلامة وانما يعرف الشرط بصيغته اي لا ينفك صيغة الشرط عن معنى

الشرط وقد يرد قلنا ان صيغة الشرط قد يخلو عن معنى الشرط كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب اي العادة الغالبة ان الانسان يكاتب عبده اذا راى فيهم خيرا لا انه شرط حقيقي اذ الكتابة يجوز اذا لم نعلم فيه خيرا قلنا انها الكلام يؤدي الى الغاية وكلام الله منزه عن ذلك والمراد بالامر الندب لا الايجاب والكتابة انما يصير مندوبة اذا علم فيه خيرا لحروف الشرط او دلالة اي دلالة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط كالصيغة كقوله المراة التي اتزوج طالق ثلثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة لان التزوج دخل على امراة غير معينة فكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر لتعرفها به فصلح دلالة على الشرط لان الوصف في المعين فصار كانه قال ان تزوجت امراة فهي طالق ولو وقع اي وصف التزوج في المعين بان اشار الى المعينة وقال هذه المراة التي اتزوجها طالق او قال هذه المراة طالق لا يصلح دلالة اي لا يصلح الوصف دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو لانه للتعريف ومتى حصل التعريف بالاشارة لا يحتاج الى تعريف آخر لان الاشارة ابلغ في التعريف فينبغي قوله هذه المراة فيلغو في الاجنبية وتنجز في امراته ونص الشرط يسنى صريح الشرط يجمع الوجهين اي المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امراة فهي كذا وقال ان تزوجت هذه المراة فهي كذا يقع الطلاق في الصورتين بالتزوج الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في اول الفصل العلامة وهي في اللغة الامارة كالمنارة للمسجد وفي الشريعة ما ذكره المص وهو ما يعرف الوجود اي وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود كالاحصان وهو عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة الاحصان والاسلام فان قلت اذا كان الاحصان عبارة عن اجتماع سبعة اشياء ومن جملتها كون كل من الزوجين مثل الآخر في الاحصان يلزم الدور قلت المراد من الاحصان في التعريف اجزاؤه الستة المذكورة مجازا والاحصان المصطلح انما يكون اذا كان متمائلين فيها قال شمس الائمة شرط الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة لا شرطا الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة واما

قلنا الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة الرجم على الاحصان
بحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا
سبب ايضا لانه ليس بطريق مفضي اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا به ولا وجودا عنده وجوده
ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا وجد كان موجبا
للرجم فكان علامة لا شرطا هذا هو مختار بعض المتاخرين واما مختار المتقدمين واكثر المتاخرين
ان الاحصان شرط لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة وقوله لم
يتعلق به وجود غير مسلم لان الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة لا توجب القطع بدون النصاب وهي شرط
بلا شبهة فكذا الاحصان حتى لا يضمن شهوده اي شهود الاحصان اذا رجعوا بحال هذه نتيجة كونه الاحصان
علامة وليس بشرط حقيقي انما هو شرط مجازا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا
اور جعوا وحدهم لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة غير صالحة لخلافة العلة
لما ذكرنا انها لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليها بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط
والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة
عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبوت التعدي منهم وعند زفر شهود الاحصان اذا
رجعوا وحدهم يضمنوا دية المرجوم والجواب ان الاحصان علامة فلا يصلح للخلافة ولئن سلمنا
انه شرط عند بعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط ايضا لا يضمنون عند صلاح العلة
للاضافة وههنا شهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ الاعتبار للخلف
عند امكان العمل بالاصل ولهذا لا يضاف الحكم الى شهود الشرط اذا رجع شهود الشرط واليمين بل الضمان
على شهود اليمين خاصة لان شهود التعليق شهود العلة باعتبار ان المزكيين لما شهدوا وقضى القاضي
بشهادتهم فقد ثبت المعلق اتصال بالمحل لوجود الشرط فيصح تسميتهم شهود العلة اما اذا رجع شهود الشرط
خاصة قال شمس الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان اذا رجعوا خاصة وقال فخر الاسلام
يجب الضمان عليهم كما ذكرنا في تعليل بعض المشايخ على ان هذا الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة

الحد اليه لان الحد عقوبة والاحصان خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال
الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه **فصل في بيان الاهلية** لما فرغ من بيان
الحجج وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية اذ الخطاب لا يثبت في غير الاهل العقل معتبر لاثبات الاهلية
اي اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فكان معتبرا له وانه خلق
متفاوتا فكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير وقال الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا
يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها ولا في ايجاب شيء وتحريمه دون السمع واذا جاء
السمع فله العبرة دون العقل وهو قول اصحاب الشافعي حتى ابطلوا ايمان صبي عاقل لعدم ورود
الشرع به وعدم اعتبار عقله وقالت المعتزلة انه اي العقل علة موجبة لما استحسنه على سبيل القطع
مثل معرفة الوهية الصانع محرمة لما استقبحه على القطع فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية اما
ليست موجبة لذاتها بخلاف العلل العقلية انها موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل ولم
يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل فان قلت اتفق اهل القبلة على ان في الشرع ما لا يدركه العقل
كاعداد الركعات ومقادير الزكوات وغيرها قلت اراد وا به ما لا يدركه العقل بحقيقته في نفسه
لاستلزام نوع استحالة مثل رؤية الله تعالى في الآخرة بلا كيف ولا جهة ومثل ان يكون الكفر والمعاصي
داخلة في ارادة الله لان كلا منها مما يستقبحه العقل وما ذكرتم من الامثلة ليس كذلك اذ
يدرك العقل جواز تحققها من غير استحالة غايته ان يكون وجه حكمها غير مدرك بالعقل وتمسكوا
في ذلك بقصة ابراهيم عليه السلام لانه قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول
قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين لما
كانوا في ضلال مبين وقالوا لا عذر لمن عقل في التوقف اي التوقف عن الطلب اي طلب الايمان
وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان ومن لم تبلغه الدعوة اصلا ونشا على شاهق
الجبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرع
فمعذور حتى يقوم عليه الحجة وهكذا روي عن ابي حنيفة وعليه مشايخنا من اهل السنة حتى

دات

قال الشيخ ابو منصور في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة وحملوا قوله عم رفع القلم عن ثلث الحديث
على الشرايع لكن هذا القول موافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا
وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف للايجاب والصحيح الموافق لظاهر النص وظاهر
الرواية ما قال صاحب التقويم وفخر الاسلام وذكر المص بقوله ونحن نقول في الذي لم يبلغه
الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة
يتمكن فيها من التامل والاستدلال بان بلغ في شاهق الجبل ومات من ساعته واذا اعانه الله تعالى
بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة دعوة
الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة واذا لم يحصل له معرفة
بعد مضي المدة كان لاستحقاق الحجة فلا يكون معذورا وان لم يبلغه الدعوة ان مضى للوصل
وليس على حد الامهال دليل يعتمد عليه وما قيل انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه
يمهل ثلثة ايام ليس بقوي لان مدة التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب
عاقل يهتدي في زمان قليل بالا يهتدي غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدارها في حق
كل شخص فيعفو عنه قبل ادراكها ويعاقبه بعد استيفائها وعند الاشعرية ان غفل من الاعتقاد حتى
هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم السمع دون العقل ومن قتل
من لم تبلغه الدعوة ضمن لان كفرهم معفو عندهم وصاروا كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمن
ولكن قتلهم حراما قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التامل لا يكون عفوا وكان
قتلهم بمنزلة قتل نساء اهل الحرب فلا يضمن ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم لعدم ورود الشرع متمسكين
بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب انتفى حكم الكفر
وبقوا على الفطرة وعندنا يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يكن مكلفا باداء الايمان لان وجوبه بالخطاب
وهو ساقط عنه بقوله عم رفع القلم عن ثلث عن صبي حتى يحتلم الحديث والجواب عنهم يحتمل ان
يراد من العذاب المنفي العذاب الدنيوي فلا ينهض حجة والاهلية نوعان اهلية وجوب وهي

صلاحيته لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه وهي بناء على قيام الذمة اي اهلية نفس الوجوب لا يثبت
الا بعد وجود ذمة صالحة وهي محل الوجوب والذمة في اللغة العهد وفي الشرع نفس لها عهد سابق
والمراد بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله انا وبالعهد السابق العهد الذي عاهد الانسان ربه يوم
الميثاق والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة
بشراء الولي ويجب عليه الثمن فلو انقلب طفل على مال انسان فاتلفه يضمن والجنين قبل انفصاله
عن الام جزء منها من وجه ولهذا يعتق بعتقها ويدخل في البيع تبعا لها وكلله لما كان منفردا بالحيوة
ومعدا للانفصال لم يكن جزءا الا مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح لان يجب له الحق من العتق و
الارث والوصية والنسب لم يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي شيئا له لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه
نفقة الاقارب فاذا انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة فصار اهلا لوجوب الحقوق عليه كالبالغ غير
ان الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتصور
ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب ولا يثبت لعدم حكمه كما يعدم الحكم لعدم محله
كبيع الحر فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان الاتلاف والعوض كثمن البيع ونفقة
الزوجات والاقارب لزمه اي الصبي اما نفقة الزوجات فلانها صلة شبيهة بالعوض اذ تجب
عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس حصل عوضه واما نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار
ولهذا لا تجب على المعسر والمقصود ازالة حاجة القريب بوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون واداء
وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة كالقصاص او جزاء كحرمان الميراث
لم يجب عليه اي على الصبي لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل ولا يلزم عليه جواز ضربه
عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء لانه من باب التاديب وليس بجزاء على الفعل كضرب الدواب
وحقوق الله تعالى يجب على الصبي متى صح القبول بحكمه اي بحكم وجوب الحق شرعا كالعشر والخراج فانهما
في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين والمقصود منهما المال واداء
الولي في ذلك كادائه ومتى بطل القبول بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة كالصلوة والصوم و

الحج وغيرها اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم ولا يتصور ذلك من الصبي والعقوبات
كالحدود والقصاص لانعدام حكمه وهو المؤاخذة بالفعل واهلية اى النوع الثاني من نوعي الاهلية
اهلية اداء وهي نوعان بالاستقراء قاصرة يبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن
القاصر ولا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي
البدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما ثم الانسان في اول
احواله عدم القدرتين ولكن فيه استعداد ان يوجد كل منهما بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل
بلوغها يكون قاصرة كالصبي العاقل فان كان واحدا من القدرتين قاصرة فيه والمعتوه البالغ وانه قاصر
العقل مثل الصبي والا فهو قوي البدن ويبتني عليها اى على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو
دفع الاداء يكون صحيحا ولا يجب وكاملة تبتني على القدرة الكاملة من العقل الكامل العين الموصوف
بالتصور والبدن الكامل ويبتني عليه وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال
يكون حرجا والحرج منفي فلما لم يمكن ادراك كمال العقل الا بعد تجربة وتكلف عظيم اقام الشرع البلوغ
الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا بدليل قوله عم رفع القلم عن ثلث
عن صبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب وانما يكون
بعد لزوم الاداء والاحكام منقسمة في هذا الباب اى باب انتفاء صحة الاداء على الاهلية القاصرة
الى ستة اقسام اشار المص الى احكام هذه الاقسام على الترتيب بقوله فحق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل
اى غير الحسن هذا اشارة الى القسم الاول كالايمان وجب القول بصحته من الصبي لانه نفع محض ولان
عليا رضي الله عنه افتخر بذلك وقال سبقتكم الى الاسلام طرا صبيا ما بلغت اوان حلمي واما حرمان
الارث من اقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته المشركة فمضافة الى الكفر الباقي على
كفره لا الى اسلامه لانه شرع عاصما بلا لزوم اداء والدليل عليه انه اذا استوصف الصبي فلم يصف
بعدما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا وقال الشافعي لا يصح ايمانه
قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر واما

في حق احكام الآخرة فالقول بصحته واجب لانه نفع محض وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في
احكام الآخرة ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الآخر فان من اسلم بلسانه دون
قلبه فهو كافر في احكام الآخرة مؤمن في احكام الدنيا وكذا اجري احكام المسلمين على المنافقين
في زمن النبي عليه السلام وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر اى الردة لا يحتمل عفوا
حتى حكم ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله بصحة ردته في حق احكام الدنيا والآخرة وكذا تبين
منه امرأته ولا يرث من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل ليس من احكام عين الردة بل
هو من حكم المحاربة ولم توجد منه قبل البلوغ بل يجبر على الاسلام ولكن دمه يهدر لو قتله آخر
قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه شيء كالمرتدة لا تقتل ولو قتلها احد لا يجب عليه شيء وقال
ابو يوسف والشافعي لا يصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه
لانه نفع محض فان قيل الصبي كان مرفوع القلم فكيف اعتبر بارتداده قلت انه مرفوع القلم فيما
يمكن ان يتردد فيحتمل عفوا والردة ليست كذلك وما هو بين الامرين اى بين ان يكون حسنا
وان يكون قبيحا كالصلوة ونحوها كالصوم والحج فانها تحتمل ان تكون مشروعة في بعض الاوقات
دون بعض يصح الاداء من غير لزوم عهدة اى ضمان يعني اذا شرع فيه لا يجب اتمامه والمضي فيه
حتى اذا افسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لانه يعتاد اداؤها
فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان من غير حقوق الله تعالى نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة
وقبضهما يصح مباشرته اى مباشرة الصبي هذا هو القسم الرابع وفي الضار المحض وهو ما لا
يشوبه نفع في العاجل كالطلاق والعتاق والصدقة والقرض والوصية يبطل اصلا فانه
فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه قال الامام شمس الائمة في اصوله زعم بعض مشايخنا
ان طلاق الصبي غير واقع وهذا وهم عندي لانه اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق
من جهته لدفع الضرر كان صحيحا والطلاق واقع في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته
عرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة وابي يوسف

اذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان ذلك طلاقا عند محمد واذا وجدته امرأته مجبوبا
فخاصمته ففرق بينهما وكان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ ضرورة ان الحكم ثابت فى حقه عند الطلاق
وفى الداير بينهما اى بين النفع والضرر هذا اشارة الى حكم القسم السادس من غير حقوق الله تعالى
كالبيع فانه اذا كان رابحا كان نفعا والا كان خاسرا كان ضررا ونحوه كالاجارة والنكاح يملكه برأى
الولى لان جواز هذه التصرفات منه عند انضمام راى الولى برأيه باعتبار ان قصور رايه لما اندفع
برأى الولى التحق هو بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من
البالغ عند ابى حنيفة وعندهما نفوذ تصرفاته باعتبار انضمام راى الولى لا باعتبار انه صار
كالبالغ فكما انه لا ينفذ التصرف من الولى بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبى بعد اذن
الولى له ولو باشر البيع بغبن فاحش مع وليه فعن ابى حنيفة روايتان فى رواية لا يجوز لانه
يشبه تصرفه تصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف على راى الولى فيثبت شبه النيابة فى تصرفه
فاعتبرت تلك الشبهة فى موضع التهمة وهو التصرف مع الولى لاحتمال ان الولى انما اذن له فى
البيع ليحصل مقصوده للصبى لا للنظر وسقطت هذه الشبهة مع الاجنبى وفى رواية يجوز لما
قلنا انه كالبالغ بالاذن وقال الشافعى كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا يعتبر
عبارته اى عبارة الصبى كالاسلام والبيع فانه مولى عليه فيهما لانه يصير مسلما باسلام احد
ابويه ولذا ينفذ عليه بيع الولى ماله فلا يكون له ولاية فيهما فلا يصح اسلامه وبيعه وما لا يمكن
تحصيله بمباشرة وليه يعتبر عبارته فيه كالوصية فان وصيته باعمال البر صحيحة عنده لانها
نفع محض يحصل بها ثواب الآخرة بعدما استغنى بنفسه عن المال لانها انما تكون بعد الموت
ولا حاجة له الى المال وعندنا وصيته باطلة سواء كانت بالبر او غيره وسواء مات
قبل البلوغ او بعده لانه ضرر محض لكونها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت
وهو لا يقدر على ذلك وفى اختيار احد الابوين صورته اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما
ولد فحق الحضانة للام الى سبع سنين او ثمان سنين ثم يخير الولد بينهما عنده فايهما اختار

لا يحصل بمباشرة الولى فيعتبر عبارته فيه لما روى ان النبى عم خير غلاما بين الابوين والجواب
عنه انه عم دعا لذلك الغلام فببركة دعائه له اختار ما هو انفع له ولم يوجد مثله فى حق غيره كذا فى
المبسوط والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوى وهو ما يثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار
للعبد فيه ولهذا نسبه الى السماء لانه خارج عن قدرة العبد فقدم السماوى على المكتسب لانه اظهر فى
العارضية لخروجه عن اختيار العبد وهو الصغر ذكر الصغر فى العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لان
الصغر لا يدخل فى ماهية الانسان فكان امرا عارضا وهو اى الصغر فى اول احواله كالجنون لانه عديم
العقل كالمجنون بل ادنى حالا منه لانه قد يكون للمجنون تمييز وفرق آخر ان الجنون ليس له حد والصغر
له حد حتى اذا اسلمت امرأة الصبى يؤخر العرض الى ان يعقل لانه اذا لم يؤخر بل عرض على ابويه فابيا
تقع الفرقة ويطالب بالمهر فى الحال اذا الفرقة والمطالبة ههنا وهو ليس من اهلها واذا اسلمت امرأة
المجنون فيعرض الاسلام على ابويه فاذا اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بين
المجنون وامرأته ولا فائدة فى تأخير العرض لان الجنون لا نهاية له ويلزم الاضرار الكلى بالمرأة و
كونها كالمعلقة ولا يجوز لكنه اى الصغير اذا عقل اى ظهر شئ من آثار العقل فقد اصاب ضربا
اى نوعا من اهلية الاداء لا الاهلية الكاملة لبقاء صغره وهو عذر فيسقط به اى بذلك العذر
ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم والزكوة وساير العبادات
وكالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار وتحتمل النسخ فى نفسها فلا يسقط عنه
فرضية الايمان لانه لا يحتمل السقوط لان الله تعالى دائم منزه عن الزوال فيكون وجوب توحيده دائما
حتى اذا اداه اى امن الصبى كان فرضا لا نفلا الا يرى انه اذا آمن فى صغره لزمته الاحكام التى تبتنى
على صحة الايمان من حرمة الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة واستحقاقه الميراث
من المسلمين وغيرها الا يرى انه لا يجوز ان يكون ايمانه صحيحا ويكون نفلا لا فرضا لان الايمان
لا يتنوع الى نفل وفرض وانما هو نوع واحد هو الفرض ووضع عنه اى ترك الزام الاداء يعنى
لو اسلم فى صغره ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا ولو كان ذلك نفلا لوجب الاداء

ثانيا وحمله الامر لما ذكر بعض احكام الصبي على التفصيل اشار الى حكمه على وجه كلي يعني جملة الامر
الكلي في باب الصبي وحاصل احكامه انه يوضع عنه العهدة اي تسقط عن الصبي عهدة ما يحتمل العفو
في بابه احترازا عن الردة فانها لا يحتمل العفو بعذر من الاعذار المراد بالعهدة هنا لزوم ما يوجب
التبعية والمواخذة ويصح منه اي من الصبي بان يباشر بنفسه او لاي الصبي بان يباشر غيره لاجله
ما لا عهدة فيه اي لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان الصبي مظنة المرحمة طبعا لان
كل طبع سليم يميل الى الترحم عليه وشرعا لقوله عم من لم يرحم صغيرنا الحديث فلا يحرم الصغير
عن الميراث بالقتل اي قتل مورثه عمدا او خطاء هذا تفريع على قوله يوضع عنه ويستحق ميراثه لان
موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو والاعتياض فيسقط بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان يثبت
بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور الجناية في فعله عندنا بخلاف الكفر
والرق هذا جواب سوال يرد على قوله فلا يحرم عن الميراث وهو ما ذكرتم ان العهدة موضوعة
عن الصبي منقوض بحرمانه عن الميراث بالكفر والرق فانه يحرم بهما عن الميراث وهو تبعة وعهدة
وجوابه ان ذلك ليس بطريق العقوبة جزاء على الجناية كما في الحرمان عن الميراث بل هو لعدم
اهلية الارث لان الرق والكفر ينافي اهلية الارث عن المسلم اما الرق فلان الوراثة خلافة
الملك والرق ينافي الملك واما الكفر فلقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا و
الارث مبني على الولاية والجنون وهو آفة تحل الدماغ يبعث على الاقدام على ما يضاد مقتضى
العقل من غير ضعف في اعضائه يسقط به كل العبادات المحتملة للسقوط كالصلوة والصوم و
لا يسقط عنه ضمان المتلفات ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب كما لا يسقط عن
الصبي وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقه لكنه اي
الجنون اذا لم يمتد لحق بالنوم عند علمائنا الثلثة استحسانا لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا
للحرج عن المكلف في ايجاب القضا بعد زواله كالنوم والاغماء واما اذا امتد صار لزوم
الاداء مؤديا الى الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار وهذا الاستحسان في المجنون

العارض بان بلغ عاقلا ثم جن واما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ابي يوسف حتى لو
افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزم قضاء ما
مضى وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارض وقيل الاختلاف على العكس وجه الفرق ان الجنون
قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ على ما خلق عليه من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا فلا
يمكن الحاقه بالعدم كالصبا واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان معترضا
على المحل الكامل لحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج كالنوم والاغماء وحد
الامتداد في الصلوات ان يزيد على يوم وليلة لكن باعتبار الصلوة عند محمد يعني ما لم يصر الصلوة
ستا لا يسقط عنه القضا وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم
الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعند محمد عليه
القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوة ستا فيدخل في حد التكرار وفي الصوم باستغراق
الشهر اعلم ان الامتداد يحصل بالكثرة وما لم يكن لها نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان
يستوعب العذر وظيفة الوقت لان وقت الصلوة يوم وليلة فوكدت كثرتها بدخولها في حد
التكرار ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فيه وفي قوله باستغراق الشهر اشارة
الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وعن شمس الائمة
الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه
القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء ولو افاق في يوم
من رمضان في وقت النية لزمه القضا ولو افاق بعده فالصحيح انه لا يلزم القضاء وفي الزكوة
اي الامتداد في حق الزكوة باستغراق الحول وهو الاصح لان الزكوة لا تدخل في حد التكرار الا
بدخول السنة الثانية وابو يوسف اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر
واخف على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط والعته وهو آفة توجب خللا في
العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين

وهكذا سائر امور فكان الجنون يشبه باول احوال الصبا فى عدم العقل يشبه العته باخر احوال
الصبا فى وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه ولهذا قال الملص و هو كالصبى مع العقل فى كل الاحكا
حتى لا يمنع العته صحة القول والفعل فيصح عباداته وان لم تجب عليه واسلامه وتوكيله ببيع مال غيره
واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبى لكنه اى العته يمنع العهدة اى الزام شئ فيه
مضرة فلا يطالب المعتوه فى الوكالة بالبيع بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ف
لا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده ولو باذن الولى ولا بيعه ولا شرائه بدون اذن الولى
واما ضمان ما استهلك من الاموال فليس بعهدة هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان العهدة
ساقطة عن المعتوه فينبغى ان لا يجب ضمان ما استهلك فانه من العهدة فاجاب بانه ليس من العهدة
المنفية لان المنفية عنه عهدة تحتمل العفو فى الشرع وضمان المستهلك ليس يحتمل العفو شرعا لانه
حق العبد والضمان شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم وكونه اى الحال ان كون المستهلك صبيا
او معتوها لا ينافى عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه واذا بقى المحل معصوما يجب الضمان
على المستهلك بخلاف حقوق الله تعالى فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل ويوضع
عنه اى يسقط عن المعتوه الخطاب كالصبى حتى لا يجب عليه العبادات ولا يثبت فى حقه العقوبات
ويولى عليه اى يثبت الولاية على المعتوه كما يثبت على الصبى لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان
العقل مظنة النظر والمرحمة لانه دليل العجز ولا يلى على غيره اى لا يلى المعتوه على غيره لانه عاجز
بنفسه ولا يثبت به قدرة التصرف على غيره والنسيان وهو بديهى فان كل عاقل يفرق بينه و
بين غيره ولا يحتاج الى التعريف وقيل هو معنى يعترى الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة
عن الحفظ لكن هذا التعريف غير مطرد لصدقه على النوم والاغماء وقيل هو جهل ضرورى
بما كان يعلمه مع علمه بامور كثيرة لا بآفة احترز بقوله مع علمه عن النوم والاغماء وبقوله لا بآفة
عن الجنون وهو لا ينافى الوجوب فى حق الله تعالى فان فات صلوة عن المكلف بالنسيان لا يسقط
الوجوب عنه ويلزمه القضاء لكن النسيان اذا كان غالبا كما فى الصوم فانه غالب فيه لان النفس

حاملة طبعا اى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم والتسمية فى الذبيحة فان ذبح الحيوان
يوجب هيبة وخوفا لنفور الطبع منه وبتغير حال البشر فيكثر الغفلة عن التسمية فى تلك الحالة
لاشتغال قلبه بالخوف وسلام الناسى فى القعدة الاولى لانها محل السلام وليس للمصلى هيبة مذكرة
انها القعدة الاولى فيكثر النسيان فيه يكون عفوا لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار للعبد
فيه ولا يجعل اى النسيان عذرا فى حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان
والنوم وهو فترة طبيعية تحدث فى الانسان بلا اختيار منه وهو عجز عن استعمال القدرة هذا
ليس تعريفا للنوم اذ الاعمال يدخل فيه بل هو بيان اثر النوم فاوجب تاخير الخطاب فى حق العمل
هذا نتيجة قوله وهو العجز ولم يمنع النوم الوجوب لاحتمال الاداء بالانتباه او القضاء على تقدير عدم
الانتباه وينافى النوم الاختيار اصلا والتمييز ولم يبق للنائم التمييز حتى بطلت عبارته فى الطلاق
والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء ولم يتعلق بقراءته اى قراءة النائم وكلامه وقهقهته
فى الصلوة حكم يعنى اذا قرأ المصلى فى صلوته قائما وهو نائم لم يصح قراءته وكذا لا يعتد قيامه و
ركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار وكذا اذا تكلم النائم فى الصلوة لم يفسد صلوته لانه
ليس بكلام واذا قهقه النائم لا يكون حدثا وفى الخانية والخلاصة والنوادر يفسد صلوة النائم
كلامه واذا قهقه النائم فى الصلوة ذكر الحاكم انه يفسد صلوته والاغماء وهو ضرب من مرض اى
نوع لضعف القوى ولا يزيل الحجى اى العقل بخلاف الجنون فانه يزيله اى الجنون يزيل العقل وهو
اى الاغماء كالنوم حتى بطلت عباداته بل اشد منه اى الاغماء اشد من النوم فى فوت الاختيار لان
النوم يمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فكان اى الاغماء حدثا بكل حال اى مضطجعا كان او
قائما او ساجدا والنوم ليس بحدث فى بعض الاحوال وقد يحتمل الامتداد فيسقط به الاداء
يعنى الاغماء قد يقصر وقد يطول فاذا قصر يعتبر بالقصير عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء
فاذا طال اعتبر بما يطول وهو الجنون فيسقط القضاء كما فى الصلوة اذا زاد على يوم وليلة
يعنى امتداد فى حق الصلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار

الساعات عندهما كما بينا في المجنون وعند الشافعي من اغمي عليه وقت الصلوة كاملا لا يجب عليه القضاء
لان وجوب القضاء يبتني على وجوب الاداء ولكنا استحسانا بحديث علي رضه اغمي عليه اربع صلوات
فقضاهن وعمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليلة
فلم يقض الصلوة فعرفنا ان امتداده في حق الصلوة خاصة وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر
يعني لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء وفي الصلوة امتداده غير
نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره والرق وهو عجز حكمي حيث لا يقدر على ما يقدر الحر من الاحكام
كالشهادة والولاية والقضاء ومالكية المال وغيرها شرع جزاء على الكفر لان الكفار لما استنكفوا
عن عبادة الله ولم يتاملوا في آيات الدالة على وحدانيته جازاهم الله بالرق وجعلهم عبيد
عبيده والحقهم بالبهايم في التملك في الاصل اي في اصل وضعه وابتداء ثبوته لكنه اي الرق في
البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في حال البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير
ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم كالخراج فانه في الابتداء يثبت بطريق
العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض
خراج لزم عليه الخراج فيصير المرء عرضة التملك اي محله ماخوذ من عرضة القصاب وهي
خرقته التي يمسح دسومة يديه بها والابتذال اي التصرف وهو وصف لا يتجزى اي لا يقبل
التجزي ثبوتا وزوالا كالعتق الذي هو ضده فانه قوة حكمية يصير الشخص به اهلا للمالكية والشهادة
وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشايع دون البعض واما الملك فقابل للتجزي ثبوتا
وزوالا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع وهو يثبت الملك لكل واحد في النصف
ولو باع نصف عبده يبقى الملك له في النصف الآخر بالاجماع وكذا الاعتاق عندهما لا يتجزى حتى
لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله عم من اعتق شقصا له في عبد عتق كله لئلا يلزم الاثر
بدون المؤثر لان الاعتاق اذا كان متجزيا والعتق ان ثبت في الكل يلزم الاثر بدون المؤثر
او المؤثر بدون الاثر ان لم يكن ثابتا في الكل او يتجزى العتق اي يثبت في البعض دون الآخر

وقال ابو حنيفة انه ازالة ملك متجز بالقول لا اسقاط الرق واثبات العتق حتى يتوجه ما قلتم لانا نقول
تصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق اذ الرق شرع عقوبة بالجناية على حق الله وهو شرط لبقاء الملك كالحيوة
فانها شرط للملك ثبوتا وزوالا اذ الحيوة غير مملوكة فكان الاعتاق تصرفا في ازالة ملك المال والعبد من حيث
انه مال متجز وازالة المالية يكون اسقاطا لها واسقاطها يوجب زوال الرق فيعقبه العتق لا ان يكون فعل
المزيل ملاقيا للرق فيسعى العبد عنده في باقي قيمته كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة لا بدون الواسطة
والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالا فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان المملوكية سمة العجز والمالكية
سمة القدرة ولا يجتمعان في شخص واحد فان قلت سلم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث
انه آدمي ولا يجتمعان لاختلاف الجهة قلنا لو قيل بالمالكية من انه آدمي يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذا لا يجوز
لان المالك مبتذل والمال مبتذل فلا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا في حالة واحدة وهذا الجواب ضعيف لانا
لا نم انه لا يجوز ان يكون ما هو مال مالكا للمال وانما لم يجز لو لم يكن له جهة اخرى غير المالية واما اذا كانت فيجوز
وههنا كذلك لان العبد كان له جهة المالية وجهة الآدمية وهي صالحة للمالكية المال والاولى ان يستدل عليه بالاجماع
حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري اي الاخذ بالسرية وهي الامة التي بوأتها واعددتها للوطي وان اذن لهما
المولى به لكونه لا يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر كذلك
لانه صار احق بمكاسبه بحريته يدا فيتوهم ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره ولا يصح منهما اي من العبد
والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة من شرايط وجوب الحج و
لا قدرة للعبد اصلا لان منافعه للمولى وباذنه لا يخرج عن ملكيته فكان اداؤه حاصلا بما هو ملك غيره ولا يقع
عن الفرض بخلاف ساير القرب في الصلوة والصوم لان القدرة التي بها يحصل الصوم او صلوة الفرض ليس
للمولى بالاجماع وبخلاف الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس
بشرط لذاته وانما شرط للتمكن عن الفرض ولا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح
لحاجته اليه لانه لا يملك الانتفاع بامة المولى ولا عند الحاجة كما لا يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا ولبسا فليس
له الا منه ملكه فلا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح وانما توقف نفاذه على اذن المولى لان النكاح

مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضا المولى اضراره لان المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد مال آخر يتعلق به
وماليتها حق المولى ولهذا لو اسقط حقه عن ماليته بالاعتاق نفذ هذا النكاح الصادر من العبد بدون
اجازة فعرفنا ان العبد مالك للنكاح فان قلت لو كان مالكا للنكاح لما يملك المولى جبره على النكاح قلت
انما يملك الاجبار تحصينا لملكه عن الزنا الذي هو سبب النقصان وكذا الدم والحيوة لانه يحتاج الى
البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار للدم وهو
في ذلك مثل الحر وينافي الرق كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا احترز بالتقييد
الآخر عن الكرامات الموضوعة في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر
على العبد فيه وانما ينافيه لان كمال الحال مبني على العزة والشرف والرق مبتني على الذل والهوان وبينهما
تناف كالذمة اي صلاحية الايجاب والاستيجاب فبها يمتاز عن سائر الحيوان فيكون كرامة والولاية
فانها تنفيذ القول شاء او ابى فانها كرامة لانه من باب السلطنة والحل اي حل النساء فانه استفراغ
للحر ان يتوسع طرق قضاء الشهوة على وجه لا محظية ملامه كرامة بلا شبهة فانه انتقص حتى لا ينكح
العبد الا امرأتين وانه اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم سواء كانت العصمة مؤثمة وهي التي توجب
الاثم بالتعرض للدم لا الضمان او مقومة وهي التي توجب الضمان والاثم بالتعرض للدم لان العصمة
المؤثمة بالايمان بالله والمقومة بدار اي بدار الايمان حتى لو اسلم كافر في دار الحرب يثبت له العصمة
المؤثمة لا المقومة حتى لو قتله قاتل يأثم ولم يوجب عليه الدية والقصاص والعبد فيه اي في كل واحد
من الامرين كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار فلانه يتم بما يوجب القرار في هذه الدار
بان استسلم او التزم عقد الذمة وكل واحد منهما يثبت في حق العبد ايضا لان العبد تبع لمولاه فيما
يثبت في حق العبد حتى ما صار المولى محرزا بدار الاسلام صار العبد محرزا بها وانما يؤثر في
قيمته يعني الرق يوجب تنقيص قيمة الدم فيما اذا قتل عبد خطأ وقد وصل قيمته عشرة آلاف بنقص
منها عشرة دراهم لان خطر الحر اكمل من خطر العبد لان كمال خطر الانسان بكمال المالكية وهي تتحقق
بالحرية والذكورة لان مالكية المال بالحرية ومالكية النكاح بالذكورة فالاولى منتفية في العبد فيكون

ناقصا عن الحر فيجب ان ينتقص عن الحر قيمته ولهذا اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر
بالعبد قصاصا عندنا ولا يقتل عند الشافعي لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه بعدم اهلية
الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه في
كرامات البشر ولهذا ينتقص بدل دمها عن بدل دم الذكر لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس ق
انا نقول نفس العبد معصوم على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو
اختلت العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة والقصاص لا يجب مع الشبهة والكرامات
صفة زائدة لا يتعلق القصاص بها وقد وجدت المساواة في المعنى الاصلي الذي يبنى عليه القصاص
وصح امان المأذون هذا اشارة الى جواب اشكال وهو ان يقال الامان من الولايات منقطعة بالرق
بدليل صحة امان المأذون في القتال وهي ولاية وجوابه ان يقال انما صح امانه لانه باذن مولاه صار
شريكا في الغنيمة على حسب ما يراه الامام ورضاه فالامان تصرف في حق نفسه اسقاطا فيلزم حكم
امانه قصدا ثم في حق غيره ضمنا لعدم تجزيه ولا يسمى هذا ولاية كشهادته بهلال رمضان فانه يصح
في حق نفسه قصدا ثم في حق غيره ضمنا قيد بالمأذون لان في امان المحجور عن القتال اختلافا وعند
ابي حنيفة لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا حق نفسه وعند محمد والشافعي يصح امانه لانه
مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة لانه قد يكون فيه مصلحة للمسلمين والفاظ الامان للحربي
في قوله لا تخف ذلك عهد الله او تعال فاسمع الكلام او نحوه ذكره في السير الكبير واقراره اي صح
اقرار العبد مأذونا كان او محجورا بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص لان
العبد كالحر في حقه دما فاقراره صار ملاقيا حق نفسه فكان صحيحا كاقرار الحر والاتلاف ماليته
التي هي حق المولى بطريق الضمن والسرقة المستهلكة اي صح اقرار المأذون بالسرقة حتى وجب
القطع لانه في اقراره على نفسه كالحر ولا ضمان عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان بالاتفاق اراد بالسرقة
المسروقة مجازا او القيمة حتى يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال الا في حق نفسه وهو الكسب
فيصح وفي المحجور اختلاف يعني اذا اقر المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان وان كان

قلنا انه صدقه المولى فيقطع ويرد واما اذا كذبه ففيه اختلاف قال ابو حنيفة يقطع ويرد لان اقراره
لا يثبت في حق نفسه وهو القطع صح في حق مولاه تبعا وقال ابو يوسف يقطع ولا يرد ويضمن مثله بعد العتق
لان اقراره تضمن حقه وحق المولى فصح الاول لعدم التهمة ولم يصح الثاني للتهمة وقال محمد لا يقطع ولا يرد
بل يضمن بعد العتاق لان اقراره بالمال باطل في حق المولى لان ما في يده لمولاه ولا قطع في مال المولى والمرض
اي هو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه اي المرض لا ينافي اهلية الحكم اي اهلية وجوب الحكم
سواء كان من حقوق الله او العباد والعبارة لا ينافي اهلية العبارة لان المرض لا يخل بالعقل ولا يمنع عن
استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه وسائر ما يتعلق بالعبارة ولكنه اي لكن المريض لما كان سبب الموت
بترادف الالام وانه اي الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرع العبادات عليه بقدر المكنة
حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة
اي خلافة الوارث او الغرماء في المال لان اهلية الملك يبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والحجر لزم
بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين كان المرض من اسباب الحجر على المريض
بقدر ما يتعلق به صيانة للحق اي حق الوارث وهو الثلثان وحق الغريم وهو قدر الدين اذا اتصل
المرض بالموت مستندا الى اوله اي اول المرض لان علة الحجر مرض مميت اذا اتصل به الموت صار المرض من
اوله موصوفا بالاماتة لان الموت يحصل بترادف الالام وكل جزء من المرض يوجب الالم كالجراحات التي
اذا سرت الى الموت فالموت يضاف الى كلها دون الآخر حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم و
وارث كالنكاح بمهر المثل انه صحيح منه لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل عن حاجته
الاصلية فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينقض ان احتيج اليه اي النقض عند
تحقق الحاجة بالاتصال بالموت هذا متفرع على قوله اذا اتصل بالموت يعني لما كان سببه المرض المجحر عند
اتصاله بالموت صح من المريض في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة لان سببية المرض الحجر قبل
اتصاله بالموت مشكوك فيها فيكون الحجر ايضا مشكوكا فيه ولا يثبت الحجر فوجب القول بصحة كل تصرف يحتمل
الفسخ في الحال عملا بما هو الظاهر في الحال وليس فيه فوات حق الغريم والوارث على تقدير تبين كونه محجورا

يجب الامكان النقض وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت اي كالمدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم بان
اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته يزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم
المدبر قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات واما اذا لم يقع العتق على حق
غريم او وارث بان كان في المال وفاء بالدين وهو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق احد
بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ المرهون لان حق المرتهن في اليد اي في ملك اليد دون الرقبة هذا اشارة
الى جواب نقض وهو ان يقال ما ذكرتم في عدم نفاذ اعتاق المريض اذا كان واقعا على حق الغريم او الوارث
موجود في اعتاق الراهن فان اعتاق عبد يتعلق به حق المرتهن فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ اعتاق
والجواب ان يقال لا نم وجود ما ذكرنا في اعتاق الراهن وذلك لان المانع في اعتاق المريض تعلق حق الغريم او
الوارث بملك الرقبة وتعلق حق المرتهن بملك اليد وصحة الاعتاق يبتنى على ملك الرقبة دون اليد بدليل
صحة اعتاق الآبق والحيض والنفاس وهما لا يعدمان اهلية اي اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان
ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة للصلوة شرط في وقت الشرط في وقت الاداء
وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس لان الصوم يتادى بالحدث والجنابة
لولا النص وهو قوله ع م تدع الحائض الصوم والصلوة ايام اقرائها فان قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا
لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر كما في الصلوة قلنا قوله ع م في وقت الصوم من النوادر فلا يبتنى الحكم
عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر فانه لا يسقط القضاء ولكن وقوعه في وقت الصوم من النوادر
قلنا الجنون معدم الاهلية اصلا فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركنا الاستحسان اذا
لم يستوعب فاما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء فلم يبعد الى القضاء انه لا حرج في
قضاء اي الصوم بخلاف الصلوة ففي قضائها حرج والموت فانه ينافي احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت
الزكوة وساير القرب عنه اي عن الميت لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار فلا يجب اداؤها من التركة
خلافا للشافعي بناء على ان الفعل هو المقصود عندنا في حقوق الله تعالى وعنده المال هو المقصود لا الفعل
حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ مقدار الزكوة عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية

الاخرة واما يبقى عليه المأثم لا غير لان الاثم من احكام الآخرة وهو ملحق بالاحياء في تلك الاحكام اذا عرفت
هذا فاعلم ان الاحكام على نوعين احكام الدنيا واحكام الآخرة والاول على اربعة اقسام احدها الذي شرع
من باب التكليف كوجوب الصلوة وغيرها والثاني ما شرع على العبد لحاجة غيره والثالث ما شرع له
لحاجته والرابع ما شرع لحاجته لكن لا يصلح لحاجة الميت والموت ينافي القسم الاول من احكام الدنيا لان
التكليف من باب القدرة وهي منتفية عنه والى هذا القسم اشار بما فيه تكليف الى قوله المأثم والى الثاني
اشار بقوله وما شرع عليه اي على الميت من الاحكام لحاجة غيره وهذا على نوعين الاول ما يكون متعلقا
بعين من الاعيان والثاني ما يكون متعلقا بذمته وان كان حقا متعلقا بالعين كالمرهون وحق المستأجر
بالمستاجر وكذا في غيرهما ومقصود صاحب الحق هو ذلك العين لا ذمة من عليه ينقضي بالمال والفعل بقي
يبقى ببقائه اي ببقاء ذلك العين بعد موت من كان العين في يده ولهذا الوطء به كان له ان ياخذ
وان كان الامر المشروع عليه لحاجة غيره دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال اي الى الذمة على ما ول
المذكور او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق
يرجى زواله والموت لا يرجى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة او
الكسب لا يحتمل ذمة الميت بالطريق الاولى ولهذا اي لاجل ان ذمة الميت لا يحتمل الدين بنفسها قال
ابو حنيفة ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت لم تحتمل
الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله وقد سقطت المطالبة بها لانها تبع
المطالبة بالدين اذا لم يبق له مال ولا كفيل يطالب به بخلاف العبد المحجور يقر بدين ثم يكفل عنه رجل
فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به هذا نقض على التعليل المذكور وهو ان ما ذكرتم من الدليل على
عدم صحة الكفالة عن الميت المفلس موجود في العبد المحجور المقر بالدين لانه ضعيف الذمة وغير
مطالب بالدين الذي اقر به فيكون في حكم الساقط وقد صحت الكفالة عنه فلا يكون ما ذكرتم صحيحا
اشار الى جوابه بقوله لان ذمته في حقه كاملة لحيوته وعقله والمطالبة ثابتة ايضا في الجملة اذ يتصور
ان يصح عند مولاه او يعتقه فيطالب في الحال ولما تصورت المطالبة في الحال يصح التزامها بالكفالة

ثم اي صحت الكفالة يوجد الكفيل به في الحال وان كان الاصل وهو العبد المحجور غير مطالب في الحال لانه
تاخر المطالبة عن الاصل لكونه مملوكا للغير وهو غير مالك لشيء وهذا المعنى معدوم في الكفيل فيطالب
به في الحال وقالا تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا عن الدين ولو برئ لما حل
الاخذ من المتبرع ولهذا يطالب به في الآخرة اتفاقا الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم
قدرته على الاداء والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن حي مفلس قال بعض الشارحين هنا قسم
آخر وهو ان يكون ما شرع عليه لحاجة غيره بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر والزكوة و
نحوها يسقط بالموت ولقائل ان يقول لا فائدة فيما ذكره سوى التكرار لانه بين المص حكم بطلان
الزكوة وساير القربات بالموت قبيل هذا وان كان حقا له اي المشروع حقا للميت بقي له اي لاجل
ما ينقضي به الحاجة ولذلك اي لاجل بقاء ما ينقضي به حاجته بعد موته قدم تجهيزه لان
حاجته اي التجهيز اقوى من قضاء الدين ثم ديونه قدم قضاء الدين على الوصية لان الحاجة اليه امس
لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم ثم وصاياه من ثلثه لان حاجته اليها اقوى
من حاجته الى الميراث ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له بقوله عم انك ان تدع ورثتك
اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فيصرف الى من يتصل به نسبا اي قرابة او سببا
اي زوجية او دينا بلا سبب ولا نسب كعامة المسلمين فيوضع في بيت المال لينقضي به حوائج المسلمين
ولهذا اي لاجل ان الموت لا ينافي الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى لحاجته اليها ليحصل
له الولاء وبقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء وهو ان يترك مالا وافيا لبدل الكتابة لحاجته
اي لتحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في
حال كتابته فيعتق في آخر جزء من حياته ولا ينادى في القبر بانه عبد ولده يعير الناس اباه
برق ابيه قال عم تؤذي الميت في قبره ما يؤذيه في اهله وقلنا هذا معطوف على قوله بقيت
تغسل المراة زوجها في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة لان المالكية شرعت لدفع حاجة المالك
والمالك هنا هو الزوج يحتاج الى الغسل لخلوته ما اذا ماتت المراة حيث لا يغسلها زوجها

لانا مملوك وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت لما قلنا انما شرعت لقضاء حاجة المالك لا يقدر على قضا
حوائجه من المملوك بعد الموت فلا يبقى بعده الا يرى انه لا عتق عليه بعدها وقال الشافعي يغسلها
زوجها كما تغسله زوجها لقوله عم لعايشة لو مت لغسلتك جوابه معنى غسلتك قمت باسباب
غسلك وما لا يصلح لحاجته اي لحاجة الميت كالقصاص لانه شرع عقوبة بدرك الثار وهو الضغن
وتشفي الصدور لابنا الحيوة على الاولياء بدفع شر القاتل فالميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء
وقد وقعت الجناية على الاولياء اي اولياء الميت من وجه لانتفاعهم بحياته فاوجب القصاص للورثة
ابتداء يعني لا يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم كسائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء لحصول التشفي لهم
دون الميت والسبب انعقد للميت لان المتلف حيوته فكان ينتفع بحياته اكثر من انتفاع اوليائه
فكانت الجناية واقعة في حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكن الميت لما خرج عن اهلية
الوجوب له وجب ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد
جعلنا لوليه سلطانا فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث وعفو الوارث
قبل موت المجروح لان الحق باعتبار الواجب للوارث وقال ابو حنيفة ان القصاص غير موروث
اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا وهو ان الغرض درك
التاثر وذلك يرجع الى الورثة فان قلت على هذا ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص
الا بحضور الكل وليس كذلك ولو عفا احدهم بطل قلت القصاص واحد لا يحتمل التجزي
فيثبت لكل واحد كملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى فاحدهم لا يضمن
شيئا للاخر لانه تصرف في خالص حقه وقال ابو حنيفة للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير
وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غايب لاحتمال العفو عن الغايب ورجحان جهة وجود العفو
لانه مندوب ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال حق الكبير بالاحتمال وقالا القصاص
موروث ثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غايبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده لما لم
يكن موروثا كلف الغايب ان يعيد البينة عند حضوره ولا يقضى بها بالقصاص قبل الاعادة

فيحتمل ان لا يحتاج حين اقام الحاضر البينة الا ان يحضر الغايب فيعيد البينة وعندهما لما كان
موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور بينة الغايب لان احد الورثة انتصب خصما عن الميت
وفي اقام خصم بينة لم يجب اعادتها واذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض صار موروثا
حتى يقضي ديونه منه وتنفذ وصاياه لان موجب القتل هو القصاص لانه المثل من كل وجه وكان الاصل
ان يجب للميت لانه مقابل المفوت حيوته الا انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته فاثبتنا
للورثة ابتداء لهذا المانع والدية خلف عن القصاص الا انه صالح لدفع حاجة الميت فاثبتناه
للميت لعدم المانع والخلف ربما فارق الاصل كالتيمم فارق الوضوء في اشتراط النية ووجب
القصاص للزوجين كما في الدية لما كان القصاص ثابتا للورثة ابتداء عنده ومنتقلا اليهم من
الميت عندهما وجب القصاص للزوجين عندهم بناء على الاصلين لان الزوجية تصلح سببا
لدرك الثار لان المحبة بالزوجية يكون مثل المحبة بالقرابة فيثبت لها استحقاق القصاص كما يثبت
لهما استحقاق الارث في الدية عندهم وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد
الموت والزوجية تنقطع بالموت قلنا روي ان رسول الله صلعم امر الضحاك بان يورث امراة اشيم
من عقل زوجها اشيم وهو من مشاهير الصحابة وله حكم الاحياء في احكام الاخرة وهما على اربعة
انواع ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من
ثواب بواسطة الطاعات وما يلقاه من عقاب بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات فله
في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الاخرة كالمهد للطفل من حيث انه موضع
الخروج ومكتسبة هذا معطوف على قوله سماوية اي ان العوارض سماوية ومكتسبة وهو ما يكون لاختيار
العبد في حصوله مدخل وهو على ما ذكره المص انواع سبعة الاول الجهل وهو معنى يضاد العلم عند احتمال
الفهم منه عادة قيدنا بقولنا عادة لان الدابة لا توصف بالجهل لعدم احتمال العلم منه عادة وانه كان
يجوز الخلق وانما جعل عارضا مع انه امر اصلي قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون
لكونه خارجا عن حقيقة الانسان او لانه لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا

الجهل واختياره وهو انواع جهل لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية
الله تعالى والمعجزات على رسالة الرسل عليهم السلام فان انكارها بمنزلة المحسوس فكذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا في وجوب
تبة بقوله في الآخرة الا يرى ما جعل عذرا في احكام الدنيا فان الكافر الذي لا التزم عقد الذمة دفع
جهل عنه عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الآخرة وجهل صاحب الهوى اى صاحب البدعة
بصفات الله تعالى كجهل من انكر حشر الاجساد وانكر كونه تعالى فاعلا بالاختيار واحكام الآخرة مثل
جهل المعتزلة بعذاب القبر والشفاعة لاهل الكبائر وهذا نوع من الجهل دون جهل الكافر ولكنه لا يكون عذرا
في الآخرة لانه مخالف الادلة القطعية وجهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على
الحق والامام على الباطل متمسكا بدليل فاسد وان لم يكن تاويل فحكمه حكم اللصوص وهذا لا يكون عذرا في
الآخرة لان الدلائل واضحة على كون العادل على الحق حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه اذا لم يكن
منعة لانه يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان واذا كان له منعة لا يؤخذ بما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤخذ
اهل الحرب به بعد السلام وجهل من خالف في اجتهاده الامام كحل متروك التسمية عمدا قياسا على
متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والسنة كالفتوى ببيع امهات
الاولاد فان داود الاصفهاني ومن تابعه ذهبوا الى جواز بيعها لحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على
عهد رسول الله وهذا مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام ايما امرأة ولدت من سيدها فهي معتقة
عن دبر منه ونحوه مثل جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة
للمدعي واليمين على من انكر الثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اى في موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح
بان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة وفي موضع الشبهة اى موضع يكون فيه اشتباه وعلى في تصور الجاهل
وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح وانه اى النوع الثاني بقسميه يصلح عذرا وشبهة دارئة للحد والكفارة
كالمحتجم اى كجهل المحتجم اذا افطر على ظن انها اى الحجامة فطرته وظن انه على تقدير الافطار لا يلزمه
الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله عذر لانه ظن في موضع الاجتهاد لانه عند الاوزاعي الحجامة
يفطر الصوم فلا يلزمه الكفارة لهذه الشبهة كذا ذكره المص في شرحه ولكن قال شيخ الاسلام و

ولم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث وهو قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم او بلغه وعرف تاويله وجبت
عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان انعدام الصوم لوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد و
اما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه كما فتاه بالفساد فافطر بعد ذلك لا يجب الكفارة لان على العامي
التقليد بالمفتي ولا اثم مخطئا وكمن زنا بهذا مثال الموضع الشبهة اى كجهل من زنا بجارية والده على ظن
انها تحل له فان الحد لا يلزم لان الاملاك بين الآباء والابناء متصلة ينتفع احدهما بمال الآخر فصار
شبهة في سقوط الحد بخلاف جارية اخيه فانه لو زنا بها وقال ظننت انها تحل لي لا يسقط الحد لانه
منافع الاملاك متباينة عادة الثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا وانه اى جهله بالشرائع
يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة ولم تبلغ اليه الدعوة لا يجب عليه قضاؤهما لان دار الحرب ليس بمحل
لشهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام يجب عليه قضاء الصلوات وان لم يعلم بوجوبها
لانه متمكن من السؤال عن احكام الاسلام وترك السؤال تقصير فيه فلا يكون عذرا ويلحق به اى بجهل من اسلم
في دار الحرب جهل الشفيع فانه دليل العلم خفي في حقه لانه ربما ابتاع البيع ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع
بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة وجهل الامة بالاعتاق يعني الامة المنكوحة اذا اعتقت يثبت لها
الخيار وان لم تعلم بالاعتاق لان المولى قد يستبد به ولا يتوقف عليه قبل الاخبار او بالخيار يعني اذا
علمت بالاعتاق ولم تعلم ان لها الخيار شرعا كان الجهل عذرا لانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة
احكام الشرع وجهل البكر بانكاح الولي يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والجد يصح النكاح
ويثبت لهما الخيار بالبلوغ كان الجهل منهما عذرا لخفاء الدليل اذ الولي قد يستبد بالانكاح وان علما
النكاح ولم يعلما بان لهما الخيار لم يعذرا حتى لو سكتا يكون ذلك رضا بالانكاح لان ثبوت الخيار معلوم
والمانع من التعلم معدوم وجهل الوكيل والماذون بالاطلاق اى يلحق جهلهما بجهل من اسلم في دار الحرب
يعني اذا لم يعلما بالوكالة والاذن وتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى وضمن
يعني جهلهما بالعزل والحجر كذا حتى لو تصرفا قبل العلم بالحجر والعزل ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى
لان جهلهما عذر لخفاء الدليل اذ الموكل والمولى قد يستبدان في التصرف فلا يعلم الوكيل والماذون والبكر

اى الثاني من العوارض المكتسبة السكر وهو ان كان مباحًا يعني حصل السكر من شرب شيء مباح كشرب
الدواء مثل البنج والافيون للتداوى وشرب المكره الخمر بالقتل وقطع العضو والمضطر اى كشرب المضطر
الخمر للعطش فهو كالاغماء يعني لما كان السكر في هذه الصورة بطريق مباح نزلناه منزلة الاغماء
فجعلناه مانعًا صحة الطلاق والعتاق وساير التصرفات اعلم ان فخر الاسلام والمصنف وكثير من العلماء
ذكروا البنج من امثلة المباح مطلقًا وذكر قاضيخان في شرح الجامع ناقلا عن ابي حنيفة ان الرجل اذا كان
عالمًا بتاثير البنج في العقل فاكل فسكر يصح طلاقه وعتاقه وهذا يدل على انه حرام وان كان السكر من
محظور اى من شرب شيء حرام كالخمر والمطبوخ ادنى طبخه ونحوهما فلا ينافي الخطاب فالاجماع يدل عليه
قوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا الخطاب ان كان في حال السكر فهو المطلوب وهو ان لا يكون
منافيًا له وان كان في حال الصحو يكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة لان الحال شرط فيصير كقوله
للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو فاسد لان اضافة الخطاب اى حال ينافي له لا يجوز ويلزم احكام
الشرع ويصح عبارته في الطلاق والبيع والشراء والاقارير لا الردة عطف على قوله في الطلاق يعني ان تكلم
السكران بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة تبتني على تبدل الاعتقاد والسكران غير معتقد لما يقوله
والاقرار بالحدود الخالصة يعني لو شرب الخمر او بالزنا لا يحد لان الرجوع عن الاقرار بالحدود الخالصة
لله تعالى جائز اذ لا مكذب له وقد وجد دليل الرجوع وهو السكر لان السكران لا يثبت على شيء فاقيم السكر
مقام الرجوع وانما قيدنا الاقرار بالحدود لانه لو زنى في سكره يحد اذا صحا اذ السكران يؤاخذ بافعاله
وقيد الحدود بالخالصة لانه لو اقر بالقذف او القصاص يؤاخذ بالحد والقود لان الرجوع لا يصح فيهما
لوجود المكذب والهزل اى الثالث من العوارض المكتسبة الهزل وهو في اللغة اللعب وفي الاصطلاح
ما عرفه المصنف وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة يعني الهزل عبارة عن ان
يراد باللفظ معنى لا يكون اللفظ موضوعًا له ولا يكون صالحًا لان يراد به ذلك المعنى على سبيل الاستعارة
اعلم ان في هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر منه ان يقال وهو ان يراد بالشيء غير ما وضع له ولا مناسبة
بينهما والقيد الاخير احتراز عن المجاز وخللا ايضا لان قوله لا ما صلح له ان كان معطوفا على قوله ما

لم يوضع كان ان يقول عليه وما لا يصلح له وان كان معطوفا على لم يوضع كان ينبغي ان يقول ولا صلح فان
قلت التعريف صادق على اطلاق لفظ المسبب على السبب فانه ليس بموضوع له ولا يصلح له استعارة ايضا مع انه
ليس بهزل قلت لا نم انه ليس بهزل لانه اراد به معنى لا يليق وخلي عن المقصود وهذا هو المراد من الهزل
وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة وانه ينافي اختيار الحكم اى حكم
ما هزل به والرضا به ولا ينافي الرضا بالمباشرة اى بمباشرة ما هزل به واختيار المباشرة لان تلفظ الهازل
انما هو عن رضا واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض بحكم فصار الهزل في جميع التصرفات بمعنى خيار
الشرط وفي البيع من حيث ان خيار الشرط في البيع لعدم الرضا بحكم البيع ولا بعدم الرضا بنفس البيع
ولكن بينهما فرقا من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه اى شرط الهزل ان يكون
صريحا مشروطا باللسان بان يذكر العاقدان انهما هازلان في العقد ولا يثبت بدلالة الحال الا انه لم
يشترط ذكره في العقد بخلاف الشرط لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك وليس ببيع
في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد فالتلجية وهي ان يلجيك الى ان تاتي امرا باطنه بخلاف ظاهره
والهزل اعم منها لان التلجية انما يكون عن اضطرار والاظهر انهما سواء في الاصطلاح ولهذا قال فخر الاسلام
التلجية هي الهزل كالهزل فان كلا منهما ينافي الرضا بالحكم ولا ينافي الاهلية اى اهلية صحة العبادة
ولو كان منافيا لها لما صح النكاح معه وقد قال عم ثلث هزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
فان تواضعا على الهزل باصل البيع اى اتفق العاقدان في السر بان يظهرا العقد بين الناس ولا يكون
بينهما عقد واتفقا البناء اى اتفقا على ان بنيا العقد على تلك المواضعة يفسد البيع غير موجب للملك
وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد قبضه لا يعتق لعدم الرضا بخلاف
ساير البيوع الفاسدة فان الرضا موجود فيها كشرط الخيار ابدا يعني صار اتفاقهما على الهزل كشرط
الخيار لهما ابدا وهو يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح ففي الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض عن
المواضعة المتقدمة وعقدا البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انهما لم يحضرهما
شيء عند البيع من البناء على المواضعة والاعراض عنها واختلفا في البناء والاعراض اى قال

احدهما بينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابي
حنيفة لان الصحة هو الاصل في العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير ولم يوجد اذ اتفقا على انه لم يحضرهما
شيء وكما اذا اختلفا فمدعي الاعراض يتمسك بالاصل فيكون القول قوله خلافا لهما اي لصاحبيه فجعل
ابو حنيفة صحة الايجاب اولى لما ذكرنا ان الصحة هو الاصل وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة لان البناء
عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالهما بالمواضعة عبثا فان عورض بان الاصل هو الصحة يرجح ما
قالا بسبق الهزل قلنا لا لانه عبث اذ يجوز ان يوجد حالة العقد مصلحة اخرى على ان الاصل في
العقد الجد شرعا وعقلا وان كان ذلك اي المواضعة في القدر اي قدر البدل هذا هو القسم الثاني من
المواضعة صورته ان يتواضع العاقدان على ان يكون البيع في الظاهر بالفين ويكون الثمن في الباطن
الفا وهذا القسم ايضا على اربعة اقسام وان اتفقا في صورة المواضعة في القدر على انه لم يحضرهما
شيء من البناء والاعراض او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة
واجب والالف الذي هزلا به باطل وهذا بناء على ما تقدم من اصلهما وان اتفقا على البناء على المواضعة
السابقة فالثمن الفان عنده اي عند ابي حنيفة في اصح الروايتين عنه لانا لو عملنا بمواضعتهما حتى يكون
الثمن الفا كما قالا يفسد العقد لان الالف الذي هو غير داخل في العقد يكون قبوله شرطا في البيع فيفسد
كالجمع بين حر وعبد فوجب العمل بالجد في اصل العقد ويكون الثمن الفين تصحيحا للعقد
ولهما ان غرضهما من ذكر الالف الذي هزلا به السمعة لا الحكم متعلقا بالبيع فكان ذكره والسكوت
عنه سواء كما في النكاح وقولهما رواية عنه وان كان ذلك اي الهزل وافقا في الجنس اي جنس العوض
بان تواضعا على البيع بمائة دينار ويكون الثمن في الواقع مائة درهم فالبيع جائز على كل حال اي
سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء
استحسانا وفي القياس ان يكون البيع باطلا لان هذا بيع بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح
بلا تسمية البدل وهما جدا في اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سميا والفرق
لهما بين المواضعة بالالف والمواضعة في الثاني وجعلا البيع منعقدا بمائة دينار انه ان امكن العمل

بالمواضعة مع الجد في اصل العقد في الاصل الاول باعتبار المواضعة ثم سمى من المسمى ما يصلح ثمنا
وهو الالف فينعقد به وان كان المسمى الفين اذ الالف موجود في الالفين واشتراط قبول الالف
الآخر شرط لا طالب له من جهة العباد لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف واذا لم يكن للشرط
طالب لا يفسد البيع كما لو اشترى حمارا على ان يعلفه شعيرا او يخلوا فيها ولو كان الهزل في الجنس
البدل حيث لا يمكن العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد لان اعتبار المواضعة فيه لعدم المسمى فيه
لوجب خلو العقد عن الثمن في البيع وهو لا يصح بدون الثمن فيضيق المواضعة مع الجد في الاول
ووجب العمل بالجد وهو ان ينعقد صحيحا ولا يمكن العمل بالجد الا باعتبار التسمية فلذلك ينعقد البيع
على ما سمياه في الدنانير فان كان الهزل في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين و
العفو عن القصاص والنذر فكذلك صحيح والهزل باطل يعني لو دخل الهزل في هذه الامور يكون
لازمة والهزل باطل بالحديث وهو قوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين وفي هذه الامور الاربعة يثبت الحكم بعبارة
هذا النص وفي البواقي وهو العفو والنذر ونحو بدلالته لا بالقياس وصورة الهزل في الطلاق
ان يتواضع الرجل والمراة على ان يطلقها علانية ويكون ذلك هزلا وكذلك في النكاح والعتاق
وفي اليمين ان يتواضع الرجل مع امراته او مع عبده على ان يعلق طلاقها او عتاقه في العلانية
ويكون ذلك هزلا وان كان المال فيه اي فيما لا يحتمل الفسخ تبعا لا مقصودا بالذات كالنكاح
فان هزلا باصله اي اصل النكاح بان يتزوج امراة بالف ولا يكون بينهما نكاح والعقد لازم
والهزل باطل سواء اتفقا على البناء او الاعراض او عدم حضور شيء واختلفا وان هزلا
بالقدر اي قدر المهر بان تزوجها بالفين علانية ويكون المهر في الواقع الفا فان اتفقا على
الاعراض عن المواضعة وعقد النكاح بالفين على سبيل الجد فالمهر الفان بالاتفاق لان
لهما ولاية الاعراض عن الهزل وان اتفقا على البناء اي على انهما بنيا العقد على المواضعة السابقة
فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين يكون على سبيل الهزل فلا يثبت المال مع الهزل

والفرق لابي حنيفة بين البيع والنكاح في هذه الصورة حيث عمل بالجد في البيع وجعل الالفين
هو الثمن وعمل ههنا بالمواضعة وابطل الالف الذي هزلا به وجعلا المهر الفا ان الشرط انما
يؤثر في البيع ويوجب فساده ولا يؤثر في النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق فيه وان اتفقا
انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالالف عند ابي حنيفة في رواية محمد عنه وقيل
بالفين يعني في رواية ابي يوسف عنه المهر الفان فهذين الوجهين وجه الرواية الاولى ان
المهر في النكاح تابع ولهذا يصح بدون ذكره ولا يجوز ترجيح جانب الجد لتصحيح تسميته على الهزل
لانه يكون المهر مقصوداً بالذات وذلك خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه و
لهذا يفسد البيع بجهالته فيكون تصحيحه ايضاً مقصوداً فيجب ترجيح الجد لتصحيحه وجه الروا
الثانية قياس النكاح بالبيع وان كان ذلك في الجنس اي الهزل في جنس البدل بان تواضعا على
الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سمّيا وان اتفقا على البناء
وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء واختلفا يجب مهر المثل اما فيما اتفقا على البناء فيجب مهر المثل
بالاجماع دون المسمى لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب بالهزل وما تواضعا كونه مهرا لم
يذكرا في العقد فلا يجب بدون التسمية فيجب الاعراض عن المواضعة واما في الصورتين الاخريين
ففي رواية محمد عن ابي حنيفة يجب مهر المثل لان المهر تابع فوجب العمل بالهزل لئلا يصير المهر
مقصوداً فبطلت التسمية فبقي النكاح بلا تسمية فوجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف
يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد وان كان المال فيما دخل فيه الهزل مقصوداً كالخلع والعتق على
مال والصلح عن دم العمد يعني كان المال مقصوداً في هذه الامور لانه لا يجب فيها بدون التسمية
كان هزلا باصله بان اتفق الزوجان على انهما يخالعان بكذا عند الناس ويكون ذلك هزلا
عليه واتفقا بعد العقد على البناء على انهما بنيا العقد على المواضعة فالطلاق واقع والمال
لازم عندهما لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط حتى لو شرطا في
الخلع الخيار لها وقع الطلاق ووجب المال وبطل الخيار لان الخلع لا يحتمل الخيار تصرف يمين

من جانب الزوج فلهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط
واذا لم يحتمل الخيار كسائر الشروط لا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط ولا يختلف الحال
عندهما بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وعنده لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار
المال سواء هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه وقد نص عن ابي حنيفة في الجامع الصغير في
خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب المال
عليها للزوج وكذا الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لكن جوازه في الخلع غير مقدر بالثلث حتى
لو شرط الخيار اكثر من ثلثة ايام جاز لان تقدير الخيار بالثلث ورد في البيع على خلاف القياس فيجب
العمل فيما وراءه بالقياس والخلع ليس في معنى البيع لانه من قبيل الاسقاطات والبيع من الاثباتات وان
اعرضا اي الزوجان في الخلع عن المواضعة واتفقا على ان العقد كان هذا وقع الطلاق ووجب
المال عليها اتفاقا اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل واما عنده فبطل باتفاقهما على الاعراض
وان اختلفوا فالقول لمدعي الاعراض عند ابي حنيفة لانه يجعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق من
حيث انه لا يقع وقد مرّ ان عند الاختلاف هو يعتبر جانب الايجاب فيكون القول لمن يدعي
الاعراض وعندهما الخلع جائز والاختلاف غير مفيد وان سكتا فهو جائز والمال لازم اجماعا
اما عندهما فلبطلان الهزل واما عنده فلرجحان الجد وان كان الهزل في القدر بان سما الفين و
البدل في الواقع الف فان اتفقا بعد المخالعة على البناء اي بناؤها على المواضعة فعندهما الطلاق
واقع والمال لازم لما مرّ ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان مؤثرا في المال فالمال تابع للخلع و
ثابت في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه فان قلت لا نم انه تابع لانه مما يكون المال فيه مقصود ولئن
سلمنا ولكن لا نم انه يلزم منه ان يكون حكمه حكم المتبرع فانه منقوض بالنكاح كان المال فيه تبع لكون
المقصود منه حل الاستمتاع ومع هذا يؤثر الهزل فيه وان لم يؤثر في اصل النكاح حتى اذا هزلا
بقدر المهر واتفقا على البناء كان ما تواضعا عليه لا المسمى اجيب عن الاول بان المال ههنا وان
كان مقصودا بالنسبة الى العاقد لكنه في حق الثبوت تابع للطلاق والطلاق هو المقصود و

المال هو بمنزلة الشرط لوقوعه فيكون بيعاً و عن الثاني ان المال في النكاح وان كان تبعاً بالنسبة
الى ان العاقدين يجب مقصودهما و هو حل الاستمتاع لكنه في حق الثبوت اصل لانه يثبت بدون
الذكر وعندهما حيا ان يتعلق الطلاق باختيارها و ما لم يقبل جميع المذكور في العقد لا يقع وعند
اتفاقهما على الهزل لا تكون المرأة قابلة لجميع المال فلا يقع الطلاق و ان اتفقا على انه لم يحضرهما
شيء وقع الطلاق ووجب المال اي المسمى في العقد اتفاقا اما عندهما فلبطلان الهزل من
الاصل فكذا في المال تبعاً حتى وجب المال فيما اذا اتفقا على البناء ولم يؤثر الهزل فيه فكذا اذا
اتفقا على انه لم يحضرهما بالطريق الاولى واما عنده فلرجحان جانب الجد على ما تقدم و كذا اذا
اختلفا يكون القول قول من يدعي الاعراض واما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه
وان كان الهزل في الجنس بان تواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما
مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال اي سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انهما لم يحضرهما
شيء او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع عندهما فكذا في المال وعنده ان اتفقا على الاعراض
وجب المسمى لصيرورة الهزل باطلا بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق وان اتفقا
على الاعراض لزم الطلاق و وجب المال كله على قبول المرأة المسمى لانهما اذا اتفقا على البناء
لا يتحقق المسمى و الشرط قبول المسمى في العقد وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى و هو
الدنانير ووقع الطلاق لرجحان الجد وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض لكونه هو
الاصل وان دان ذلك اي الهزل من الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان يتواضعا على ان يقرا
بالبيع ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة او مما لا يحتمل كالنكاح و الطلاق فالهزل يبطله لان
الاقرار يحتمل الصدق والكذب و المخبر عنه اذا كان باطلا فالاخبار به لا يصير حقا و
الهزل في الردة كفر لان التلفظ به هزلا استخفاف بالدين الحق و هو كفر لا بما هزل به هذا
جواب عن سؤال مقدر و هو ان يقال لا يجوز ان يكون كفرا لان الكفر انما يتحقق بالاعتقاد فاجاب
بان الهزل في الردة كفر لا بما هزل به اي لا بواسطة اعتقاد ما هزل به لكن بعين الهزل يعني لكنه

كفر بعين تلفظه بكلمة الكفر وان لم يعتقد مدلولها لكونه استخفافا بالدين و السفه يعني الرابع
من العوارض المكتسبة السفه و هو في اللغة الخفة وفي الاصطلاح الفقهاء عبارة عن التصرف
في المال بخلاف مقتضى الشرع و العقل بالتبذير فيه والاسراف مع قيام حقيقة العقل وعرفه المص
بقوله و هو خفة تعتري الانسان فيبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعا
كالبر هذا معطوف على محذوف تقديره وان كان غير مشروع باصله كالواطة فيعيد التعريف
بان مباشرة المحرم مطلقا اي محرم كان سفه و هو اي ذلك العمل السرف و هو مجاوزة الحد و
التبذير و هو تفريق المال اسرافا وفي هذا القول اشارة الى الاصطلاح وذلك لا يوجب خللا
في الاهلية اي اهلية الخطاب ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب عليه وله فيكون مطالبا بالاحكام
كلها و يمنع ماله اي مال السفيه عنه والضميران راجعان الى السفيه باعتبار دلالة السفه عليه في اول
ما يبلغ اجماعا يعني اذا بلغ الانسان سفيها يمنع ماله عنه باجماع العلماء ويترك في يد من كان في
يده بالنص و هو قوله تع ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم اي لا تعطوا الذين يبذرون
اموالهم اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها ويتصرفون فيها و الشيء قد يضاف
الى الشيء بادنى ملابسة ثم علق دفع المال اليهم بايناس الرشد بقوله تع فان آنستم منهم رشدا
فادفعوا اليهم اموالهم قال ابو حنيفة رح اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا
فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه ماله وان لم يؤنس منه الرشد لكونها مدة يصير الانسان
فيها جدا لان الخطاب لم يوضع عنه ولهذا يقام عليه الحدود و يجب القصاص مع ان هذه العقوبات
تدرأ بالشبهات فاذا لم يعتبر في دفع الضرر عن النفس فعن المال اولى لان المال تابع لها وعندهما
لا يدفع اليه ماله ما لم يؤنس منه الرشد لانه تع علق الايتاء بالرشد فلا يجوز قبله وانه لا يوجب الحجر
اصلا يعني في تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق و في تصرف ما يبطله الهزل كالبيع و الاجارة
عند ابي حنيفة لان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل و فيما
يبطله يحجر عليه لان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي و المجنون لان الصبي انما يحجر عليه

لئن لم يتبدل بتذيره وهو متحقق ههنا فلأن يكون محجوراً عليه كان اولى وفي هذا الحجر نفع العامة لانه اذا افنى
ماله بالتبذير يصير عيالاً على المسلمين ويستحق النفقة من بيت المال والسفر وهو الخروج المديد
وادناه ثلثة ايام المراد من الخروج الخروج عن موضع الاقامة على قصد السير ترك لشهرته وانه لا
ينافي الاهلية لانه لا يخل بشيء مما به الاهلية وهو العقل والقدرة البدنية لكنه اي السفر من اسباب
التخفيف بنفسه مطلقاً يعني سواء كان موجباً للمشقة او لا لكونه من اسباب المشقة فاعتبر
نفس السفر سبباً للرخص واقيم مقام المشقة بخلاف المرض حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه
وانه متنوع الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضره فتعلق الرخصة بما يضر به الصوم فيؤثر في
قصر ذوات الاربع بحيث لا يبقى الاكمال مشروعاً وفي تاخير وجوب الصوم الى عدة من ايام اخر
لا في اسقاطه فيبقى فرضاً حتى صح اداؤه لكنه اي لكن السفر لما كان من الامور المختارة الحاصلة
باختيار العبد وكسبه لم يكن موجباً ضرورة لازمة يعني لم يوجب ضرورة مستدعية الى الافطار
بحيث يكون المشقة ملجئة اليه لامكان الصوم مع السفر قيل جواب لما انه اذا اصبح صائماً وهو مسافر
او مقيماً فسافر لا يباح له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع فلا ضرورة تدعوه الى الافطار لقدرته
على الصوم بخلاف المريض فانه لو نوى الصوم وتحمل مشقة زيادة المرض ثم اراد ان يفطر له ذلك
وكذا اذا كان صحيحاً من اول النهار ناوياً للصوم ثم مرض حل له الفطر لان المرض امر سماوي لا اختيار
للعبد فيه والمرخص منه للفطر ما يكون الغالب فيه لحوق المشقة بونيا مسقطة صومه فصار عذراً لي
مبيحاً للفطر ولو افطر المسافر في الصورتين المذكورتين وهما نية الصوم في السفر وسفره بعد
ان نوى الصوم كان قيام السفر المبيح للافطار شبهة فلا يجب الكفارة وان افطر المقيم الذي نوى
الصوم ثم سافر بعد الافطار لا تسقط عنه الكفارة لان وجوب الكفارة تقرر عليه بالافطار بخلاف
ما اذا مرض بعد ان افطر مرضاً مبيحاً للافطار تسقط الكفارة لان المرض امر سماوي كالحيض و
احكام السفر اي الرخصة التي يتعلق بها احكام السفر تثبت بنفس الخروج من عمران المصر بالسنة
المشهورة عن النبي عم فانه كان يترخص ترخص المسافرين حين يخرج الى السفر وان لم يتم السفر

ثلاثة بعد يعني كان القياس ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام السفر مسيرة ثلثة ايام لان العلة يتم به
والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكنه ترك بالسنة تخفيفاً للرخصة في حق الجميع فلو توقف ثبوت
الرخص على تمام العلة لم يثبت لما في حق الترفيه في جميع مدة السفر وهو خلاف المفروض
والخطاء اي السادس من العوارض المكتسبة الخطاء وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح
وقوع الشيء على خلاف ما اريد وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد لعدم
النص فلذا خطاء المجتهد في الفتوى بعد استفراغ وسعه لا يكون اثماً ويستحق اجراً واحداً و
يصير شبهة في العقوبة حتى لا يأثم الخاطي ولا يؤاخذ بحد كما اذا زفت اليه غير امراته فظنها امراته
فوطئها لا يحد ولا يصير آثماً اثم الزنا وقصاص كما اذا راى شبحاً من بعيد فظنه صيداً فرمى
اليه وقتل وكان انساناً لا يكون آثماً اثم القتل ولا يجب عليه القصاص ولم يجعل عذراً في حقوق
العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان اذا اتلف مال الانسان خطاء بان راى شخصاً من بعيد
فظنه صيداً فرمى فقتله وكان شاة لانسان ووجب به اي بالخطاء الدية لانها من حقوق العباد
وبدل المحل لا جزاء الفعل ووقع طلاقه اي طلاق الخاطي كما اذا اراد ان يقول اقعدي فجرى على
لسانه انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي لا يقع طلاقه قياساً على النائم وهذا
القياس ضعيف لان النائم عديم الاختيار والخاطي عالم بكلامه غير انه واقع بتقصيره والمراد من
قوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان حكم الآخرة لا حكم الدنيا الا يرى انه يؤاخذ بالدية والكفارة
ويجب ان ينعقد بيعه اي بيع الخاطي كما اذا اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك بكذا
فقال المخاطب قبلت اذا صدقه خصمه اي قال صدر الايجاب منك كان خطاء ويكون بيعه كبيع
المكره يعني ينعقد فاسداً لان جريان الكلام على لسانه اختياري لا طبعي كجريان الماء ولما وجد
الاختيار ينعقد ولكنه يفسد لعدم وجود الرضاء فيه والاكراه وهو آخر العوارض المكتسبة
وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد لما اوجد وهو اي
الاكراه على ثلثة اقسام اما ان يعدم الرضاء اي رضاء المكره ويفسد الاختيار وهو الملجئ

اى الاكراه الملجئ وهو الاكراه بالتهديد باتلاف نفس او عضو من اعضائه وهو الاكراه الكامل او يعدم
الرضا ولا يفسد الاختيار وهذا هو القسم الثانى مثل الاكراه بالحبس مدة مديدة او بالضرب الذى
لا يخاف به على نفسه التلف او لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو ان يهم اى يغتم المكره بحبس
ابيه او ابنه او زوجته او اخته وهو القسم الثالث والاكراه بجملته اى بجميع اقسامه لا ينافى
الخطاب والاهلية اى كون المكره مخاطبا وكونه اهلا للاحكام لان به الاهلية متحققة معه عند كونه
مكرها وانه اى المكره عليه متردد بين فرض كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض
عليه ذلك ولو صبر حتى قتل عوقب عليه لكونه مباحا لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع عنه القى
نفسه الى الهلاك من غير فائدة اذ ليس فيه تضاد من الشرع وحظر كالزنا وقتل النفس المعصوم فانه
يحرم فعلهما عند الاكراه واباحة كالافطار فى الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر ورخصة
كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك مع اطمئنان القلب بالتصديق اذا كان
الاكراه ملجئا اعلم انه لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها فى الفرض والرخصة لان المراد بها ان كان
اباحة فعل المكره عليه بالاكراه وعدم الاثم فى الصبر على الامتناع عنه فهى الرخصة وان كان اباحة
فعله بالاكراه وصيرورته اثما فى الصبر فهى الفرض وافطار الصائم بالاكراه لا يخرج منهما لانه ان كان
مسافرا كان افطاره عند الاكراه فرضا وان كان مقيما كان مرخصا فيه ولم يوجد فى الاكراه ما
يساوى الاقدام عليه والامتناع عنه عند الاكراه فى الاثم والثواب وعدمهما يعنى انه لا يترتب
على شئ منهما ثواب ولا عقاب واعلم ان ما قلنا من الفرض والاباحة والرخصة فيما اذا كان اكبر
راى المكره ان الحامل يوقع ما توعد به واعلم ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم انه مباح ولم يفعل
واما اذا لم يعلم فلا اثم بالامتناع لان الموضع موضع الشبهة والخفاء ولا ينافى الاختيار اى
الاكراه اختيار المكره يعنى لا يبطل به اختيار المكره لانه لو بطل اختياره يبطل الاكراه كان
اكراه الانسان على ما لا يكون باختياره لا يتصور فان الشيخ لا يكره على ان يكون شابا فاذا عارضه
اى اختيار المكره اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الاختيار الصحيح على الاختيار

الفاسد وهو اختيار المكره وح يصير اختيار المكره كالعدم فيضاف الفعل الى المكره حتى يلزمه
حكمه ان امكن اى امكن نسبة الفعل الى المكره كما فى الاكراه على القتل واتلاف المال والمكره يصلح ان يكون
آلة للمكره بان ياخذه ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه والا اى وان لم يمكن كالاكراه على الوطى والاكل
بقى منسوبا الى الاختيار الفاسد وجعل المكره مؤاخذا بفعله ففى الاقوال هذا تفريع على الاصل
المذكور يعنى فى مثل الطلاق والعتاق ونحوها لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان
الغير لا يصح فاقتصر عليه اى حكم الفعل على المكره فان كان القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل
بالكره وينفذ على المكره كالطلاق ونحوه مثل العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم
العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفئ والاسلام فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ و
يتوقف على القصد والاختيار دون الرضا بدليل انها لا تبطل بالهزل فلا يبطل بالكره وان كان يحتمله
اى الفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه يقتصر على المباشرة كالذى يحتمل الفسخ الا انه
يفسد لعدم الرضا يعنى ينعقد فاسدا فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح
لان المفسد زال بالاجازة ولا يصح الاقارير كلها لان صحتها يعتمد على قيام المخبر به وقد قامت
دلالة على عدمه اى عدم ثبوت المخبر به لانه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر به فان قلت
اذا قال الرجل لعبده الذى هو اكبر سنا منه هذا ابنى يعتق عند ابى حنيفة مع ان كذبه متيقن فكان
ينبغى ان يعتق العبد اذا اقر بعتقه بالاكراه قلت ابو حنيفة اثبت العتق فيه باعتبار جعل
كلامه مجازا عن الاقرار وههنا لا يحتمل كلامه ان يكون مجازا فى شئ لانه اكره على ان يتكلم بالحقيقة
لا بالمجاز وكذبه راجح لقيام دليله وهو الاكراه والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه
آلة لغيره يعنى مثل الاقوال فان الفاعل لا يصلح ان يكون آلة لغيره كالاكل والوطى فان الانسان
فى الاكل والوطى لا يتصور ان يكون آلة لغيره فيقتصر الفعل على المكره ولا ينسب الى المكره حتى اذا اكره
فى الاكراه على الاكل يفسد صومه لو كان صائما ولا يفسد صوم المكره لو كان صائما بالاتفاق لان
الاكل بفم الغير لا يتصور واما فى نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف فيه ذكر فى

الخلاصة وشرح الطحاوي انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون الآمر وان كان
المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق حتى لا يرجع بقيمة العبد على المكره لان
منفعة الاكل حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزاني و
لا يرجع به على المكره لان منفعة الوطي حصلت له بخلاف الاعتاق لان مالية العبد تلفت من غير منفعة المكره
وفي المحيط لو اكره انسان على اكل مال نفسه فاكل فان كان جايعا لا يجب على المكره شي لان منفعة الاكل رجعت
اليه وان كان شبعان يجب على المكره قيمته لان منفعة الاكل لم يرجع اليه ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان
على المكره سواء كان المكره جايعا او شبعانا لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض
اوبدونه لا يمكن الاكل غالبا وكما قبض المكره الطعام صار قبضه منسوبا الى المكره فصار كان المكره قبضه
بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم اذن له بالاكل وهناك
لا يضمن الآكل شيئا لانه اكل طعام الغاصب في طعام نفسه لم يصر آكلا طعام المكره لانه لا يمكن ان يجعل المكره
غاصبا للطعام قبل الاكل فصار آكلا طعام نفسه لا طعام المكره الا ان المكره متى كان شبعانا لم يحصل
له منفعة الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه والثاني اي القسم الثاني من الافعال ما
يصلح المكره فيه ان يكون آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان ياخذه ويلقيه على مال
فيتلفه او على نفس فيقتل فيجب القصاص على المكره دون المكره الا ان القتل عمدا بالسيف وكذا الدية
على عاقلة المكره الا ان خطاء ووجبت الكفارة ايضا على المكره والحرمات انواع حرمة لا ينكشف و
لا يدخلها رخصة كالزنا بالمراة ففيه فساد الفراش وضياع النسل لانه ولد الزنا كان هالكا حكما
اذ لا يجب على الام نفقته لانها عاجزة عن الكسب فكان الزنا كالقتل فان قلت هذا مسلم في غير
المنكوحة واما اذا كانت منكوحة الغير يكون الولد للفراش فلا يكون هالكا قلت الاصل ان نسب
الولد الذي يخلق من مائه ويجب النفقة عليه لانه جزؤه فيكون هالكا بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب
الفراش ويقتل هذا الولد عن نفسه عادة فيفضي الى هلاكه قيد الزنا بالمراة اراد به زنا الرجل بالمراة
لان زنا المراة يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في

التمكين معنى القتل الذي هو المانع عن الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط
الاثم والحد عنها وقتل المسلم فانه حرمة لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره
عليه وهو المقصود بالقتل يعني القاتل والمقتول في استحقاق العصمة وخوف التلف سواء فلا يحل للقاتل
ان يقتل غيره لتخليص نفسه فصار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما في
استحقاق الصيانة فاذا قتله فكانه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمة يحتمل السقوط اصلا يعني يرتفع الحرمة
بالكلية ويصير حال الاستعمال بالاكراه كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء ثبتت
بالنص حالة الاختيار الى الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وان كان
الاكراه ناقصا كالاكراه بالقيد او الحبس لا يرتفع الحرمة عن هذه الاشياء وحرمة لا يحتمل السقوط لكنها
يحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة وحرمة يحتمل السقوط في الجملة
لانها تسقط باذن صاحبه بالتصرف فيه لكنها لم يسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا كتناول
مال الغير فانه حرام قال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل واذا اكره عليه اكراها كاملا جاز
له ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز له ان يجعل المال وقاية للنفس فاذا استوفاه
ضمنه لبقاء عصمته ولهذا اذا صبر في هذين القسمين وهما الثالث والرابع حتى
قتل صار شهيدا لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله تعالى ولاقامة
حق الشرع والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب واليه
المرجع والمآب وحسبنا الله
ونعم الوكيل
وهو كثير العطايا
والجزيل

قد تمت كتابة هذا الكتاب بعناية الملك الهادي بسبيل الصواب وقت الضحى من يوم الخميس يوم الثاني
والعشرين من شهر شوال المبارك من سنة اثنى وخمسين وتسعمائة وكاتبه محمد بن علي صانه الله العلي